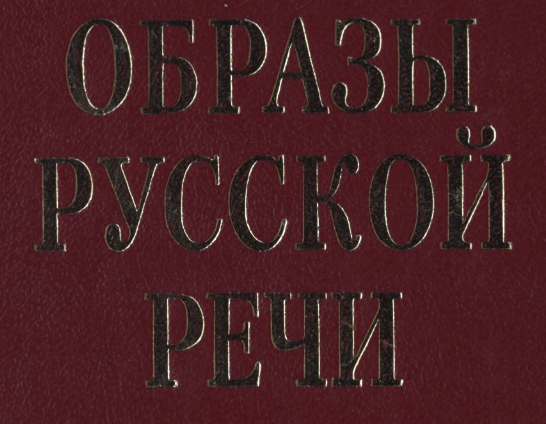




ОБРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

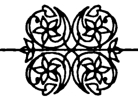
ОБРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

В.М. МОКИЕНКО



ОБРАЗЫ РУССКОЙ РЕЧИ

историко-этимологические очерки фразеологии

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ФОЛИО-ПРЕСС
1999

ББК 81.2Р
М74

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
С.-Петербургского государственного университета*

Рецензенты:
доц. ***Л.А.Ивашко*** (С.-Петербургский ун-т),
ст. науч. сотр. ***В.П.Фелицына***
(Ин-т лингвистических исследований РАН)

Художник
Э.Бубович

Составитель указателя
Г.Мартынов

Мокиенко В.М.
М74 Образы русской речи: Историко-этимологические очерки фразеологии.— СПб.: Фолио-Пресс, 1999.— 464 с.
(Серия «Каждому обо всем»)

В книге в живой и доступной форме рассматривается история и этимология многих русских образных выражений: *печки-лавочки, заморить червячка, во всю ивановскую, на чем свет стоит* и т. п. Особое внимание уделяется языковым загадкам, требующим специального комментария: *уйти восвояси, мозги набекрень, тютелька в тютельку, на карачках* и т. п. При толковании слов и выражений автор обращается к фактам материальной и духовной культуры русского народа.

ISBN 5-7627-0131-X ББК 81.2Р

Галине Алексеевне ЛИЛИЧ —
моему Учителю

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя книга — заключительная часть «фразеологической трилогии», задуманной автором. В первой книге, предназначенной широкому читательскому кругу,[1] в популярной форме рассказывалось о происхождении русских фразеологизмов, их смысловой членимости и законах соединения слов в устойчивые обороты. Вторая написана как учебное пособие для студентов-филологов.[2] В ней рассматривались прежде всего теоретические вопросы сравнительно-исторической фразеологии, описывалась динамика процессов образования славянских устойчивых оборотов и демонстрировалась методика их научного этимологического анализа.

Цель третьей книги — показать, как в русской фразеологии отражается внеязыковая действительность (прежде всего элементы материальной и духовной культуры) в исторической ретроспективе.

Проблема «язык и культура» давно интересует языковедов. Уже первые этимологические опыты античных грамматиков стимулировались идеей реконструкции «истинного» представления о слове, стремлением за каждым словом увидеть «первородный» образ предмета или явления. История и этимология устойчивых словосочетаний в этом отношении казались всегда более перспективными, ибо соединение

---

[1] В глубь поговорки. М., 1975. 2-е изд. Киев, 1989.
[2] Славянская фразеология. М., 1980. Изд. 2-е. М., 1989.

слов — это уже какой-то связный рассказ, более или менее выкристаллизовавшийся образ.

Именно поэтому многие русские собиратели фольклора, этнографы, историки, языковеды вот уже более двухсот лет пытаются раскрыть происхождение тех или иных пословиц и поговорок, увидеть за ними истоки русской национальной культуры или бытовых представлений, прочесть скрижали забытого прошлого. Сначала отдельные заметки и очерки, разбросанные по страницам столичных и губернских журналов и газет, затем цельные паремиологические сборники с элементами историко-этимологических толкований и наконец книги, целиком посвященные раскрытию происхождения русских крылатых слов и выражений,— такова динамика отечественной исторической фразеологии.

Немало «культурологических» толкований можно найти, например, в сборниках пословиц В.И.Даля, Ф.И.Буслаева, И.М.Снегирева, И.И.Иллюстрова, Н.Я.Ермакова, М.Я.Рыбниковой, А.И.Соболева, В.П.Бирюкова и др. Собраниями этимологий крылатых слов с подобными толкованиями являются словари С.В.Максимова, М.И.Михельсона, Э.Д.Вартаньяна, С.Займовского, М.А.Булатова, в которых, правда, основное внимание уделено заимствованным из других языков выражениям. Идея выявления национальной особенности через паремиологию вдохновила полтора века назад известного собирателя русского фольклора И.М.Снегирева. Его труд «Русские в своих пословицах» (М., 1831—1834, кн. 1—4) до сих пор остается уникальным опытом тематического объединения разнокалиберных историко-этимологических этюдов с целью показать связь пословиц и поговорок с национальными обычаями, поверьями, историей, бытом и фольклором.

В наши дни проблема соотношения языка и культуры приобрела особую актуальность в связи с ростом популярности русского языка на международной

арене. Опыт обучения этому языку иностранцев показал, сколь важно на языковых занятиях формировать представления об экстралингвистическом фоне, на котором происходит речевое общение. Изучение иностранного языка не может быть самоцелью, оно всегда сопровождается постижением национальных реалий — такова установка нового направления русистики — **лингвострановедения,** принципы которого разработаны Е.М.Верещагиным и В.Г.Костомаровым. В наши дни, преодолевая конъюнктурную «псевдоактуальность», это направление не довольствуется одними «советизмами», а становится наконец историческим.

Русская идиоматика для выполнения этой задачи дает особо благодатный материал. «Фразеологизмы в собственном (строгом) смысле термина всегда косвенно отражают воззрения народа, общественный строй, идеологию своей эпохи,— подчеркивал Б.А.Ларин.— Отражают, как свет утра отражается в капле росы» (Ларин 1977, 156).[1] Фразеологические «капли росы» могут стать объективным отражением русской реальности, однако, лишь в том случае, если их национальная «чистота» апробирована достоверным этимологическим анализом. Но иногда, как будет показано в книге, то, что выдается за сугубо русское, оказывается на поверку интернациональным, а то, что причисляется к одной сфере русской жизни, на самом деле первоначально относилось к другой.

Автор этой книги, группируя материал по тематическому принципу и отталкиваясь от исходного образа русских оборотов, пытается поэтому пересмотреть многие традиционные историко-этимологические версии. Такой пересмотр опирается на метод структурно-семантического моделирования, суть которого заключается в сопряжении литературного обо-

---

[1] Библиографию см. на с. 424 и сл.

рота с его многочисленными вариантами в русских и других славянских диалектах и языках. При этом фразеологизм, или фразеологическая единица, понимается, как и в предшествующих книгах, традиционно — как сочетание слов, обладающее относительной устойчивостью, воспроизводимостью в готовом виде, экспрессивностью и целостным значением. Пословицы, устойчивые составные термины, номенклатуры и цитаты, следовательно, из фразеологии исключаются, хотя они несомненно являются ее источником.

Идиоматика любого языка обладает как бы двойной индивидуальностью. Она индивидуальна как явление современного литературного языка, ибо каждый оборот является самостоятельным осколком некогда активной речевой модели, со временем утратившей актуальность. Она индивидуальна и как отражение каких-либо национальных реалий, составлявших в свое время самобытность культуры того или иного народа. А индивидуальное — как это ни парадоксально — является особо прочным цементирующим раствором при взаимодействии народов и их культур, ибо именно оно и является национальной «валютой» при культурном взаимообмене народов. «Именно индивидуальные особенности народов связывают их друг с другом, заставляют нас любить народ, к которому мы даже не принадлежим, но с которым столкнула нас судьба,— подчеркивает Д.С.Лихачев.— Следовательно, выявление национальных особенностей характера, значение их, размышление над историческими обстоятельствами, способствовавшими их созданию, помогают нам понять другие народы. Размышление над этими национальными особенностями имеет общее значение. Оно очень важно» (Лихачев 1981, 65).

Историко-этимологические очерки, предлагаемые читателю, представляют собой именно размышления над национальными особенностями русских образных

выражений. Символы русского быта, факты русской истории, осколки древних народных верований, русские обряды, песни, сказки — все это и создает индивидуальное лицо русской идиоматики, делает ее непереводимой дословно на другие языки. Размышлять над такими национальными особенностями нашего языка — не только сугубо лингвистическая, но и патриотическая задача.

Особое внимание в книге уделено взаимодействию национального и интернационального, расшифровке различных архаичных элементов, усиливающих языковую специфичность русской фразеологии и отражению в ней былой духовной культуры народа.

Комментируя фразеологические обороты или лексические единицы, отражающие элементы национальной образной символики, можно идти двумя противоположными путями: от языка к отражаемой действительности и от действительности к отражению ее в языке. В двух первых главах автор в основном сосредотачивается на лингвистических моментах, поскольку рассматривает «затемненные» в процессе языковой эволюции обороты *(во всю ивановскую, кишмя кишеть* и под.). В двух последующих главах его задача — показать, как мифологические представления и образы русского фольклора отражаются в языке, поэтому сначала комментируются соответствующие реалии, а затем в этот комментарий вплетается фразеология и лексика, так или иначе с такими реалиями связанная. Такой подход, думается, позволяет показать, как лингвистические приемы «добывания» внеязыковой информации, так и особое значение последней при углубленном познании русского языка, тем более, что видимая прозрачность образов большинства фразеологизмов нередко создает иллюзию их «познанности» носителями языка, хотя представление об этих образах может быть расплывчатым или вовсе неверным. Дойти до истинного источника каждого такого образа — задача историка фразеологии.

Глава I.
ОСВОЕННОЕ ЧУЖОЕ И ОТЧУЖДЕННОЕ СВОЕ.
Национальное и интернациональное во фразеологии

От яйца или от печки?

Многие сборники крылатых слов и выражений начинаются с древнего латинского оборота ab ovo ‘с яйца’. Такой зачин идеален, ибо он объединяет два противоречивых словарных принципа: с одной стороны, это начало алфавитное, чисто формальное, с другой — смысловое, ведь переносное значение оборота и есть — ‘с самого начала’.

По происхождению это осколок более полной поговорки ab ovo usque ad mala ‘от начала до конца’, а буквально — ‘от яйца до яблок’. Поговорка отражает принятый у римлян обычай начинать обед с вареных яиц, а завершать его фруктами.

Но на этом «материально-вещественном» объяснении история древнего выражения не кончается. Попав в знаменитое произведение Горация «Наука поэзии» (Ars poetica), оно не только стало «крылатым», но и приобрело новое, поэтико-мифологическое истолкование. Восхваляя Гомера, начавшего «Илиаду» не с описания рождения Елены, а с рассказа о Троянской войне, которая вспыхнула по ее вине, Гораций замечает, что истинный поэт сразу окунает читателя в гущу событий, а не утомляет его околичностями:

Не начинает он петь возврат Диомеда со смерти
Мелеагра иль с пары яиц — Троянской битвы.
Вечно к развязке спеша, он слушателя увлекает
В середину событий, как бы уж знакомого с делом.

(Перевод А.А.Фета)

Nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri,
Nec gemino bellum Troianum orditur ***ab ovo...***

У Горация ab ovo — это уже игра на потенциальной многоплановости выражения со словом *яйцо*. Ведь «пара яиц — Троянская битва» — намек на греческий миф о Леде, дочери царя Этолии, которая пленила своей красотой Зевса. Явившись к ней в образе лебедя во время ее купания, верховный бог античного мира стал отцом Елены Прекрасной, похищение которой Парисом впоследствии вызвало Троянскую войну. И поскольку Зевс принял облик лебедя, то Леда не просто, «по-человечески» родила, но снесла два яйца. Из одного вылупилась Елена, а из другого — близнецы Диоскуры. Этот намек Горация А.А.Фет в переводе делает еще более прозрачным, ибо вместо обычного ab ovo он употребляет развернутое «не начинает... с пары яиц — Троянской битвы».

Римский поэт смело скрещивает специфично латинский, народный по происхождению оборот с «иноплеменным» мифом, достигая при этом стилистико-художественного эффекта. Он обновляет шаблонное выражение, делая привычное непревычным, заостряет внимание на главном — на том, что Гомер начинает с самой сути. Вот почему многие толкователи крылатых слов пытались даже приписать авторство ab ovo именно Горацию. Между тем великий поэт античности, говоря по-современному, просто «интернационализировал» латинскую народную идиому, «озвучил» ее под мифологические мотивы древнего мира.

В языке вообще, а во фразеологии в особенности такое сплетение национального и интернационального происходит постоянно. Как ни один народ не может полнокровно существовать без разносторонних контактов с другими народами, так и язык истощился бы сам в себе, не находя подкрепления в других языках и не отдавая им, в свою очередь, собственных живительных соков.

Поэтому любое слово, любой оборот, заимствованный из другого языка, вливаясь в новую среду, так или иначе приспосабливается к ней и в итоге «национализируется». Даже тогда, когда этому препятствует, скажем, непонятность буквального смысла или иная система письма.

Так случилось и с интернациональным оборотом ab ovo в русском литературном языке. Он давно внедрился сюда, хотя графически отделен от «азбучного» русского текста:

Начнем ab ovo: мой Езерский
Происходил от тех вождей,
Чей в древни веки парус дерзкий
Поработил брега морей.
Одульф, его начальник рода,
Вельми бе грозен воевода...

(А.С.Пушкин.
Родословная моего героя)

В какой-то степени такая графическая отделенность стимулировала сцепление с оборотом ab ovo глагола *начинать,* который является его некоторой расшифровкой. Кроме Пушкина, употребляется он и многими русскими писателями и публицистами: «Но начнем ab ovo, если не с самой колыбели, то хоть с той поры, как я себя помню» (Н.С.Лесков. Детские годы); «...Недоумение “экономистов” по поводу фактического проведения в “Искре” наших воззрений показывало с очевидностью, что мы часто говорим бук-

вально на разных языках, что мы *не можем* поэтому ни до чего договориться, если не будем начинать ab ovo» (В.И.Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, с. 4).

Фиксированная комбинация русского глагола с латинским предложно-именным словосочетанием — довольно самобытна и специфична. Но освоение этого оборота русским языком происходило и по второй линии — линии калькирования, дословного перевода. В таком варианте акцент смещен к мифологической «половине» латинизма, ибо в русском крылатом слове *начинать с яиц Леды* или *от яиц Леды* 'начинать с самого начала' прямо выражена поэтическая идея Горация.

Характерно, что русские писатели употребляли этот оборот наравне с уже приведенным: «Милый брат, я виноват перед твоею дружбою, постараюсь загладить вину мою длинным письмом и подробными рассказами. Начинаю с яиц Леды» (А.С.Пушкин. Письмо Л.С.Пушкину 24 сентября 1820 г.); «Сойдется десять русских, мгновенно возникает вопрос о будущности России, да в таких общих чертах, от яиц Леды, бездоказательно, безвыходно» (И.С.Тургенев. Дым).

И во втором случае можно увидеть, что русский язык внес определенные изменения в исходную форму источника. На латыни этот оборот более употребителен в единственном числе — ab ovo Ledae incipere 'начинать с яйца Леды', что обеспечивает более тесную зависимость между двумя его мотивировками. В русском языке закреплена форма множественного числа. Тем не менее она, во-первых, как уже говорилось, явно смещает акцент оборота в сторону мифологии и отрывает его от «обедненного» образа, а во-вторых, корректирует это мифологическое представление: ведь Леда действительно «снесла» не одно, а целых два яйца. Наконец, на закрепление множественного числа не могла не повлиять и традиция русских переводов Горация: не случайно и в относитель-

но позднем переводе А.А.Фета речь идет именно о «паре яиц» Леды, а не об одном, как в оригинале.

Так даже явно заимствованное крылатое слово обретает в русском языке определенную специфичность, хотя в то же время продолжает оставаться интернационализмом.

Но, конечно, каждому, кто стремится доискаться до «духа языка», важнее из всего многообразия устойчивых выражений выбрать именно те, которые определяют его чисто национальное лицо и отражают различные элементы его культуры и быта.

Такое «доискивание» в рамках фразеологических зачинов приведет нас к трем синонимам латинского оборота — *начинать с азов, начинать с азбуки* и... *танцевать от печки.* Надо сразу сказать, что это отнюдь не абсолютные синонимы, ибо они отличаются друг от друга и по семантике, и по широте употребления, и по отношению к тем или иным предметам и явлениям. Если два первых выражения подчеркивают начинательность, так сказать, учебно-научную, поскольку речь идет об изучении чего-либо, то *танцевать от печки* может характеризовать и более широкую деятельность. Достаточно сравнить три контекста, чтобы понять такие различия: «Занятия в нейрохирургической клинике Иван Иванович, уже опытный хирург, начинал почти с азов, а через три года блестяще защитил кандидатскую диссертацию» (А.Коптяева. Иван Иванович); «Что же делать, что начать? Ну, хоть, пожалуй, администратором или эскадронным командиром... да нет: время ушло, надо начинать с азбуки» (И.А.Гончаров. Обыкновенная история); «На одного работающего должно быть 8—12 гектаров пашни. Отсюда, как от печки, “танцуют” проектировщики и строители» (О.Латифи. «Уцененные» поселки//Правда, 1979, 27 мая, с. 2).

Различия этих фразеологических «собратьев» латинского ab ovo во многом определяются тем образом, на основе которого они созданы. Азы и азбука

напоминают нам о славянском письме, созданном в IX веке «солунскими братьями» Кириллом и Мефодием, о развитии грамотности в Древней Руси и во всем славянском мире. Здесь русский язык буквально перекликается с болгарским, где есть выражение *запбчвам от азбуки* 'начинать с азбуки': это одно из свидетельств древней культурной общности наших народов. То, что с азбукой связывается представление о начале какого-либо дела, свидетельствует об уважении, которое испытывали наши предки к «азам» и «букам» как основе учености.

Если обороты об азах и азбуках отражают пиетет к грамотности и серьезное отношение к подобным «начинаниям», то специфично русская идиома *танцевать от печки* удивляет своей необычностью. Почему начало связывается с танцем? Почему танцевать надо именно от печки? И вообще — как комбинация танца с приспособлением для обогрева дает такой неожиданный семантический результат?

Ответ на этот вопрос нашел академик В.В.Виноградов, который в 1940 году посвятил выражению *танцевать от печки* специальный очерк. *Танцевать от печки* — это тоже крылатое выражение, хотя и далеко не такое древнее, как его латинский синоним: от времен Горация оно отделено почти что двумя тысячами лет.

В русский литературный язык оно попало благодаря писателю-разночинцу В.А.Слепцову (1836—1878), который в одной из сцен неоконченного романа «Хороший человек» (1871) объясняет его происхождение и мотивировку. Герой романа — «неслужащий дворянин» Теребенев — возвращается на родину после бесплодных скитаний по Европе. Он полон благородных стремлений, мечтает о служении народу и вспоминает картины детства. Стержнем сцены является его воспоминание о том, как его мальчиком когда-то учили танцевать: «Представилось ему, что стоит он в зале, у печки, с вывернутыми в третью позицию ногами...

Вдруг — скандал: одна нога у Сережи как-то подвертывается, заплетается за другую, Сережа сбивается с такта и останавливается...

— Эх, какой ты, брат! — с укором говорит отец.— Ну, ступай опять к печке, начинай сначала.

— Извольте отправиться к печке,— уныло говорит учитель.

Сконфуженный, потупившись, возвращается Сережа к печке... Вся эта сцена представлялась Тереберневу с мельчайшими подробностями... все эти детские страдания, которые он испытывал пятнадцать лет назад, опять с такою же силою воскресли в нем, как будто он только сию минуту осрамился в танцах и возвращается к печке для того, чтобы опять начинать сначала.

— Да теперь-то что же я делаю? Зачем я еду в Россию? — вдруг с ужасом подумал он.— Это я возвращаюсь к печке!..

Теперь его положение опять стало ему совершенно ясно: деревня, Москва, Петербург, Европа, дошел до края и опять туда, в деревню. Да, именно в деревню, потому что печка не в Петербурге, даже не в Москве, она там... в деревенском доме, стоит на том же месте, где стояла пятнадцать лет тому назад. И для того, чтобы начать сначала, необходимо вернуться опять туда же, к той же самой изразцовой голландской печке, стать в третью позицию и опять: раз, два, три, раз, два, три и т. д.» (Аш., 654—655).

Комментируя это место, В.В.Виноградов отмечает, что здесь не только написана картина «танцевания от печки», «но и с необыкновенной полнотой и ясностью обозначены те “внутренние формы”, те мотивы, которые привели к метафорическому переосмыслению, обобщению фразы *танцевать от печки*» (Виноградов, 1940, 37).

В.А.Слепцов, видимо, не является автором русского выражения, как и Гораций — латинского. Обычай обучаться танцам так, как описано в романе,

был широко распространен в России прошлого века в дворянских семьях. О нем, например, сообщает и А.П.Чехов: «Когда ему (архитектору.— *В.М.*) заказывали план, то он обыкновенно чертил сначала зал и гостиную; как в былое время институтки могли танцевать только от печки, так его художественная идея могла исходить и развиваться только от зала и гостиной» (Моя жизнь). Впрочем, возможно, обычай начинать танец от печки был распространен и в русской деревне. В Костромской губернии, например, подруги невесты на свадьбе пели следующие строки: «Я от печки иду, половички чту (т. е. считаю.— *В.М.*)...», что можно также понять и переносно — 'начинаю с самого начала [считать половицы пола]'. Благодаря достаточно широкой известности этого обычая вошло в обиход и выражение *танцевать от печки* в переносном значении. В начале XX века был известен и вариант оборота — *танцевать не от печки* 'делать что-либо с непривычки', 'затрудняться, делая что-либо впервые': «Говорить писателю, не думая о цензуре, это все равно, что танцевать не от печки. А, ведь, это очень и очень трудно...» (Агорин. Среди собратьев//Новости, 1900, 15 нояб.).

Почему именно печка стала «точкой отсчета» в танцах — в целом понятно: от нее начинали танцевать потому, что печка обычно стояла либо в углу, либо недалеко от входной двери и весь простор комнаты был в этом случае в распоряжении танцующих.

Благодаря конкретно-историческому бытовому образу этого оборота он первоначально имел достаточно маркированное значение — не 'начинать вообще', а 'начинать всегда с одного и того же, то и дело возвращаться к исходному пункту, приступая к исполнению чего-либо, к разговору и т. д.' Постепенно, однако, эта семантическая маркированность стирается, так же как расширяется и его сочетаемость. Не случайно в приведенном из «Правды» отрывке «танцевать» уже заключено в кавычки. А в другом

периодическом издании этот глагол заменен уже тем же словом, которое сопровождает и выражение ab ovo: «Стало уже почти неприличным начинать путевые заметки, что называется, “от печки” — с описания взлета воздушного корабля, неизменного спутника всех отчетов о зарубежных поездках» (С.Авдеенко. Под небом Италии//Аш., 655). Практически в этом контексте грань между двумя столь различными по образности оборотами уже стерта, здесь они взаимозаменяемы.

Так язык постепенно уравнивает шансы своего и чужого, сохраняя в то же время их некоторые специфические отличия и переплавляя эти отличия в тонкие стилистические нюансы, которые столь важны для мастеров слова.

От печки до лавочки

При «уравнивании шансов» может синонимически сблизиться ряд оборотов из разных источников и сфер общения. «Взгляд со стороны», например удивление иностранца, вызванное тем или иным русским выражением, нередко подскажет, что это уравнивание — еще не уравнение без всяких неизвестных. Часто такая реакция заставляет вновь окунуться в глубины того или иного словосочетания, к которому мы, русские, давно привыкли и которое живет в нашем сознании безотносительно к породившему его образу.

Так, одно из наших народных выражений со словом *печка* — *печки-лавочки* — давно уже бытует в нашем языке. Его, в частности, отражают сборники пословиц и поговорок прошлого века: *У них одни печки-лавочки* ‘одна чашка-ложка’ (Снегирев 1854, 197). *У них все вместе: и печки, и лавочки* (Буслаев 1854, 85). *У них и печки и лавочки, всё вместе* ‘они дружны’ (Даль III, 108), смол. *У яго з им и печки и лаўки* ‘он с

ним заодно' (Добр., 123), ворон. *кому-либо и печки и лавочки* 'особый почет и внимание'. *У кого либо [и] печки и лавочки* 'у кого-либо близкие, интимные отношения' (СРНГ XVI, 223). Известно оно и в записях современных диалектологов, например С.И.Коткова: орл. *отошли ему печки-лавочки* 'прошло хорошее для кого-нибудь время' (КСРНГ).

Популярность фильма В.Шукшина «Печки-лавочки», однако, заставила взглянуть на этот фразеологизм-заголовок новыми глазами. И в какой-то степени это было стимулировано именно «взглядом со стороны».

1979 год. Кинофестиваль в Неаполе, где демонстрируется этот фильм. Организатор и директор международных неаполитанских Дней кино Луиджи Ронди, обращаясь к советской киноделегации, говорит: «Шукшинская ретроспектива вызвала огромный интерес. Италия открывает для себя удивительного русского художника. Кстати, как точно перевести название фильма "Печки-лавочки"?»

Корреспондент «Правды» Георгий Капралов, задумавшись над этим вопросом, очень точно выразил его «лингвострановедческую сложность» и разглядел в этом шукшинском символе смысл, намного выходящий за обиходно-бытовые границы выражения:

«Но попробуйте объяснить итальянцам, что такое "печки-лавочки". Выражение шутливое, с лукавинкой. В деревне под ним тотчас разумеют сугубо доверительные отношения или свойский разговор, смысл которого схватывается как бы между слов. Такой тон, да к тому же еще с усмешкой, и избрал Шукшин. Однако заметить лишь его — значит не понять самого главного в фильме. Внешне на экране — веселая история о том, как сибирский тракторист Иван с женой впервые на черноморский курорт ездили. А по существу — серьезный разговор о жизни народной, ее нравственных устоях, духовных ценностях. Не просты они, эти шукшинские "печки-лавочки".

Беседы в Неаполе вспоминаются ныне не только как одно из свидетельств известности Шукшина, шагнувшего за отеческие пределы. Вопрос, условно говоря, о “печках-лавочках”, о стиле и — шире — эстетике писателя, о том, какие требования он предъявляет к тем, кто хотел бы верно прочитать и затем перенести на экран его произведения, обретает сегодня новое значение» (Георгий Капралов. Уроки Шукшина//Правда, 1979, 23 июля, с. 3).

Как видим, сама трудность перевода такого фразеологического символа подсказывает ключ к разгадке его глубинного содержания. При всем этом в фильме В.Шукшина не теряется и будничное фразеологическое значение оборота *печки-лавочки,* хотя, правда, шукшинское словоупотребление резко отличается от зафиксированного в словарях — ‘близкое, короткое знакомство с кем-либо’ (ФСРЯ). Герой фильма несколько раз употребляет это выражение, и каждое употребление семантически диффузно и в то же время контекстуально связано: «Вышел на бережок, посидел, отдохнул — вот вам и печки-лавочки»; «Снова начались печки-лавочки»; «Будешь где-нибудь вместо отдыха печки-лавочки делать».

У В.Шукшина, как видим, *печки-лавочки* по смыслу — нечто очень емкое и предельно размытое: и что-то ‘домашнее, родное, хорошее’, и что-то ‘будничное, привычное, обыденное’, а следовательно — ‘незначительное, мелкое, не стоящее внимания’. В одном коротеньком выражении высокое, сталкиваясь с низким, нейтрализуется, становится простым.

Такое единство фразеологических противоположностей схвачено писателем чрезвычайно точно. Ведь и у других советских писателей можно — правда, порознь — увидеть те же семантические линии выражения *печки-лавочки.* Вот две иллюстрации к семантической теме ‘близкое знакомство’ и ‘нечто обыденное, незначительное’: «Или вот еще. Вы с вашим ложно понятым, по сути балаганным демократизмом напро-

палую фамильярничаете со студентом: заводите с ним печки-лавочки, адресуетесь к нему по имени, причем на ты: Дима, Петя, Сережа» (С.Вайман. Доцент с авоськой//Литературная газета, 1974, 10 марта, с. 11); «Он сел на постель и поцеловал ее.— А что же ты делаешь? — Да так, печки-лавочки.— Ну вот и расскажи мне о печках-лавочках. А то сама встану и посмотрю, какие там у тебя секреты от меня» (Б.Бондаренко. Цейтнот//Юность, 1971, № 2, с. 16).

В поисках причин этого непротиворечивого столкновения полюсов приходится обращаться к русской этнографии (Макс., 199—200). Неудивительно, что именно печка и лавочка стали фразеологическими символами домашнего очага у русских: они — два «стержня» крестьянской избы. Печка здесь, разумеется, не та изразцовая голландская печь в дворянских домах, от которой начинали свои танцевальные экзерсисы изнеженные барчуки и институтки. В *печках-лавочках* — это большая русская битая глиняная или кирпичная печь, занимавшая в избах чуть ли не третью часть всей жилой площади. Величина такой печи вполне соразмерна ее роли в жизни русских крестьян: печь грела в долгие зимние дни, в ней варили щи да кашу, выпекали хлеб, а нередко использовали и как баню.

Печь располагается в левом углу от входа в избу. Пространство между печью и стеной с небольшим окошком — это «бабий кут», угол, хозяйками которого являются женщины. Тут и кухня, и место, где женщины прядут или мелют зерно жерновами, и угол для переодевания и туалетов, и детская с подвешенной к потолку зыбкой.

Затем — «красный угол», почетное место с иконами и обеденным столом, которое объединяет функции столовой, гостиной и места для богослужения. От красного угла к задней стене в угол простирается «хозяйский кут», где спит и работает глава семьи. Над этим углом — полати, т. е. деревянный помост

из досок, служащий общей спальней и гардеробной. Полати одним своим краем смыкаются с «голубцом» — дощатой пристройкой к печи, где хранятся запасы пищи и откуда ведет спуск в «подызбицу» — подвальную кладовку.

Таким образом, русская печь — средоточие всей избы, а потому и символ дома, домашнего уюта и покоя. Не случайно с печью связано много русских обычаев, обрядов, поверий. Печь — символ уважения к старшим: это «законное» место стариков и потому в русских сказках дед, сидящий на печи,— типичный персонаж. Печь — символ гостеприимства, ибо дорогого человека угощают по принципу «всё что есть в печи — на стол мечи», а если он продрог или вымок под дождем, то укладывают спать на печь. Пословица гласит: «Кто сидел на печи, тот не гость, а свой». Печь — символ благосостояния семьи, и потому она играет большую роль в свадебных обрядах. Во многих краях России был прежде распространен обряд «глядения печи» при сватовстве, который заключался в пристрастном осмотре хозяйства жениха. Свято блюдя принцип «сору из избы не выносить», семья использовала печь для сжигания мусора. В одной из народных песен поется:

Три дни печи не топила,
Много сору накопила;
На четвертый затопила,
В новы сени выходила.

(Соб. IV, 657)

Учитывая символический характер сжигания мусора, эти строки можно понимать в смысле «избавившись от прежних семейных неурядиц, зажили дружно и ладно».

Вся эта положительная символика нашла богатое отражение в русском фольклоре. Вот лишь несколько пословиц и поговорок, демонстрирующих отно-

шение наших соотечественников к этому источнику тепла: *Хлебом не корми, только с печи не гони! Без печки холодно, без хлеба голодно; На своей печи — сам себе голова; Мала печка, да тепленька; До 30 лет греет жена, после 30 — рюмка вина, а после и печь не греет; Словно у печки погрелся* 'очень хорошо'. Самой выразительной, однако, является *Печь нам мать родная.*

Не случайно и соединение в интересующем нас обороте печи с лавочкой. Это — неразлучная пара фольклорных символов, которая попадается и в других видах народной словесности, не подвергаясь особому переосмыслению. «Трепака пошли — ходи лавка, ходи печь!» — говорили прежде об удалом переплясе тех, кто никогда не стремился постигнуть жеманную науку «танцевания от печки», а бросался в пляс «во всю ивановскую», заставляя подпрыгивать в такт и самое недвижимое место избы. Вариант этой поговорки — *Пляши печь, пляши лавочки!* — записал В.И.Даль (II, 231). А в одной из свадебных девичьих песен Сибири — «Уж ты крóсота, моя крóсота» — печь и лавка сопрягаются в ином, минорном ритме:

Распроклятая ты, бабья крóсота!
Во дегтю ты купалася,
Во смоле полоскалася,
Отымалкой утиралася,
На печи в углу сушилася,
По-под лавицей валялася,—
Подкатилася бабья кросота,
К Татьянушке пригодилася.

(Обрядовые песни русской свадьбы Сибири. Новосибирск, 1981, с. 60)

И здесь сопряжение двух пространственных пределов, где «сушилася» и «валялася» девичья красота, прежде чем «подкатиться» к Татьянушке, зако-

номерно. Лавки, прикрепленные к трем стенам четырехстенной рубленой избы, заменяли едва ли не всю современную мебель. На них не только сидели или спали, но и ставили различную утварь, а места под лавками служили вместительным хранилищем многих предметов крестьянского обихода. Они были как бы «функциональным продолжением» печи (если иметь в виду, что она тоже служила постелью).

Не случайно поэтому в народной речи бытовала терминологическая «табель о рангах» для этой универсальной мебели: *бабья лавка* 'лавка вдоль боковой стены от коника (где спит хозяин) к переднему углу', *брусова лавка* 'лавка у стены в заднем углу избы', *красная лавка* 'лавка вдоль передней стены, выходящей на улицу', *су́дная лавка* 'лавка недалеко от печи и против нее, где хозяйка стряпает и держит посуду', и т. д.

Естественно также, что лавка, как и печь, расценивалась как мерило благосостояния семьи. Вот почему обряд «смотрения лавочек» практически равен уже упомянутому «глядению печи»: «Вот сосватают, и родители нивесты едут лавъчки сматреть, сматреть хазяйствъ жениха, как живут, багатъ ли, беднъ ли, есть ли скатина»,— рассказывает одна подмосковная старушка (Иванова 1966, 346).

Уже из этого беглого ознакомления с русскими деревенскими реалиями можно как будто перекинуть мостик от прямого к переносному значению оборота *печки-лавочки*. Это символы повседневного житья-бытья, когда домашние разделяют и пищу, и ночлег, и неминуемые горести и радости.

Но можно заглянуть и глубже.

В русских плачах и причитаниях часто повторяется оборот «бела-брусова лавочка». И это не случайно. Ведь лавка — это одновременно и смертный одр в крестьянской избе. На нее кладут и с нее выносят покойного, провожая его в невозвратное путешествие «на тот свет». Более того, «столы дубовые и белые

лавочки» в погребальной символике обозначают освященное ритуалом место покойного, «становящееся центром дома и поэтому подменяющее наименование дома вообще» (Седакова 1983, 248). Значит, смертная лавка — это и смертный одр усопшего члена семьи.

До сих пор в некоторых говорах сохранились фразеологические следы погребального обряда, связанного с лавкой: перм. *растянуться подоль лавки* 'умереть', дон. *лежать на смертной лавке,* ворон. *быть на сторонней лавке* 'быть мертвым', ряз. *с лавки стащить (снесть)* 'похоронить', или ирк. *умереть не на своей лавочке* 'умереть на чужбине' (СРНГ, Подюков 1982). В этом смысле *лавка (лавочка)* выступает антиподом печи как дарительницы тепла, огня, жизни. *Печки-лавочки,* следовательно,— это и дружба на всю жизнь, и брак на всю жизнь, и все великое и малое, что сопровождает человеческую жизнь на всем ее протяжении.

Как видим, диффузность, а точнее — синкретизм, единство противоположных значений, которые свойственны употреблению оборота *печки-лавочки* В.Шукшиным, вытекают из самых глубин русского народного быта и его фольклорно-обрядовых переосмыслений. Один из лучших советских писателей лишь сохранил эту народную традицию, сплавил разноплановую символику выражения в единую фразеологическую амальгаму и тем самым сделал его не только символом родной деревни героя фильма, но и мерилом истинной духовности и «любви к родному пепелищу».

Рогатый бык, замороченный червяк и кофе по-московски с птичьим молоком

Любой язык — весьма разнородный сплав своего и чужого, исконного и заимствованного, глубинно народного и «поверхностно» книжного. В разные периоды истории нашего литературного языка реакция на эти разные стихии была иной — от всеядного приятия «чужого» до чопорно-пуристического отстаивания «своего». В языке, как и вообще в культуре того или иного народа, довольно трудно провести четкую границу между своим и не своим. Собственно говоря, не существует какой-то яркой и уникальной приметы, по которой национальное можно сразу же и безошибочно отделить от интернационального. И тем не менее национальное существует. «Национальные особенности — достоверный факт,— подчеркивает академик Д.С.Лихачев.— Не существует только каких-то единственных в своем роде особенностей, свойственных только данному народу, только данной нации, только данной стране. Все дело в некоторой их совокупности и в кристаллически неповторимом строении этих национальных и общенациональных черт. Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности — значит делать мир народов очень скучным и серым» (Лихачев 1981, 64).

Кристаллами, из которых складывается «неповторимое строение» национальной речи, давно уже считают и фразеологизмы. Б.А.Ларин в своем неопубликованном докладе «О втором “Древнерусском словаре”», прочитанном 8 марта 1961 г. в Межкафедральном словарном кабинете Ленинградского университета, назвал эти единицы «сгустками и самородками народной мысли, опытом мудрейших, самоцветами слова безвестных и тем не менее чудоумельцев, гениев русского языка». В этой характеристике подчеркнута и естественность, «самород-

ность» речевой среды, в которой кристаллизуются фразеологические самоцветы.

К такому же выводу приходят все, кто долго и глубоко изучал образные обороты. Английский лингвист Логан Смит, например, оценивая долю национального в английской идиоматике, указывает тот же источник — народную речь: «Хотя наши идиомы включают... много выражений, взятых из народной речи других европейских стран, все же по своему характеру, юмору, по своим образам и ассоциациям они (английские идиомы.— *В.М.*) являются глубоко национальными, передающими запах почвы, на которой они выросли, простор полей и пастбищ и дыхание деревень, откуда берут свое начало все формы национального языка и национального искусства и куда для пополнения своих жизненных сил они должны вновь и вновь обращаться» (Смит 1959, 173). Именно «дыхание деревень» создает национальное своеобразие «печек-лавочек» каждого языка. По такому дыханию мы и узнаем «дух народа», меру его духовности.

Фразеология — сокровищница языка, хранящая древнейшие слова, отжившие свой век грамматические формы и забракованные временем и литературной нормой синтаксические конструкции. Консервируя форму, она консервирует и содержание — национальные обычаи, поверья, исторические предания, образное видение мира. Вот почему новое направление современной русистики — лингвострановедение, ставящее целью при обучении языку дать всестороннее представление и о культуре (Верещагин, Костомаров 1983), взяло фразеологию на вооружение. Более того: в лингвострановедческом отношении лишь три языковые единицы — слово, фразеологизм и афоризм — обладают «способностью к накоплению внеязыковой информации», ибо именно в их семантике «может вычленяться область, называемая фоном» (Верещагин, Костомаров 1980, 303; 1981, 38). А по-

скольку некоторые исследователи и афористику считают фразеологией в широком смысле слова, то доля ее участия в создании «фоновых знаний» (т. е. сведений, присутствующих в сознании человека и той общности людей, к которой он принадлежит) чрезвычайно велика.

При конкретном «овеществлении» такой фоновой информации на занятиях по русскому языку преподаватели, однако, нередко сталкиваются с неожиданными трудностями. И самая главная, пожалуй,— переоценка национальной специфичности русской идиоматики. Нередко преподающий действует по логике: раз идиома — значит нечто «кондово» русское. А эта логика далеко не всегда объективна.

Типичный пример. На стене в одной из аудиторий — рисунок: русский мужик в косоворотке, подвязанной веревочным пояском, держит за рога огромного быка. Под рисунком подпись: «Взять быка за рога». С комментария этого «специфично русского» оборота начинаются занятия в одной из групп иностранных учащихся.

На большинство иностранных студентов, однако, такая пропаганда русской «реалии» не производит никакого впечатления. И не удивительно — ведь оборот *взять быка за рога* интернационален, он известен практически всем европейским языкам: англ. take the bull by the horns, нем. den Ochsen beim Horn fassen, фр. prendre le taureau (la bête) par les cornes, ит. prendere il toro per la corna, исп. coger al toro por las cuernos и т. д.— и в прямом, и в переносном смысле абсолютно соответствуют русскому. Вот почему вместо нашего мужика на рисунке вполне можно было бы изобразить и испанского тореадора, и американского фермера или даже какого-нибудь худосочного человечка с невыраженными национальными чертами, как это сделано в словаре М.И.Дубровина и художника В.И.Тильмана «Русские фразеологизмы в картинках» (М., 1980, с. 40). От рисунка, одна-

ко, интернациональное не превратится в национальное — лучше внимательно вглядеться в другие языки, проверяя все, что кажется специфичным и сугубо национальным, «на зуб» сопоставления.

И часто сопоставление открывает удивительные вещи. То, что с детства казалось несомненно своим, стало в нашем языке по-настоящему русским относительно недавно, а то, что производило впечатление чужого, выросло на почве родного, своего.

Кажется, к примеру: определенно Русью «пахнет» выражение *птичье молоко*. Ведь *птичье молоко* кровно вросло в русский фольклор, став в нем таким же народным символом сказочного изобилия, как и пресловутые *молочные реки с кисельными берегами*. Русская пословица гласит: *Птичьего молока хоть в сказке найдешь, а другого отца-матери и в сказке не найдешь* (ДП, 387). Известны и поговорки о птичьем молоке: *Все есть у богатого, опричь птичьего молока; В Москве все найдешь, кроме птичьего молока,*— такое мог некогда сочинить лишь бедняк-крестьянин или деревенский житель, для которого попасть в Москву не меньшее событие, чем для шукшинского героя поездка на курорт. Неудивительно поэтому, что один из исследователей русской фразеологии С.И.Гужанов (1978, 21) прямо относит выражение *птичье молоко* к «исконно русским фразеологизмам».

Но достаточно заглянуть в словари других языков, чтобы убедиться, что оно не специфично наше. Во всех славянских языках, например, полный семантический параллелизм с русским (ср. бел. *пташша малако,* укр. *пташиное молоко,* болг. *птиче мляко,* пол. ptasie mleko). Тогда, быть может, это фразеологизм, доставшийся нам из праславянского прошлого? Так, например, считал один из болгарских этимологов Хр. Василев (1970, 348).

Оказывается, тем не менее, что этот оборот известен и многим другим индоевропейским и неиндоевропейским народам, например грекам, италь-

янцам, испанцам, французам, литовцам, латышам, эстонцам, татарам, башкирам, туркменам, венграм, албанцам и многим другим. Широко распространено было это крылатое выражение и в древнем мире: у римлян *куриное молоко* было символом благосостояния, а в комедии Аристофана «Птицы» герои бахвалятся, что *птичьего молока* у них хоть отбавляй (Тимошенко 1897, 52—53; Gerhardt 1975). Как интерпретировать этот древнейший фразеологизм, попавший в язык и фольклор столь многих народов,— вопрос особый и очень трудный для однозначного решения. Но принадлежность его к русскому языку и отражение в нем праздного мечтания о сладкомолочной жизни несомненны.

Разумеется, долгая жизнь в русском фольклоре и народной речи оставила сугубо национальные отметины на этом древнем выражении. Пословицы, которые приводились, и укорительный оттенок сочетания *ему только птичьего молока не хватает* 'у него все есть, а он еще на что-то жалуется', пожалуй, несколько специфичны именно для русского употребления. А вхождение его в кондитерскую номенклатуру сделало это выражение в какой-то мере и словом-реалией, с которым страноведам приходится считаться, тем более, что оно постоянно перекликается с фразеологическим значением оборота, составляя определенную трудность для понимания текста.

Так, старший научный сотрудник Института эволюционной морфологии и экологии животных АН СССР С.Клумов, рассказывая о жизни пингвинов в Антарктике и о том, как отец кормит своих пингвинят «самым настоящим птичьим молоком, которое вырабатывается у него в пищеводе и желудке», обыгрывает и кондитерское, и буквальное значения русского интернационализма:

«...На вывеске большими неоновыми буквами сверкала надпись: "Кондитерская", а на улице стояла очередь. Проходя мимо, я услышал разговор:

— Простите, вы за чем стоите?

— За "Птичьим молоком".

— Да нет, я серьезно вас спрашиваю.

— А я серьезно и отвечаю. Привезли очень вкусные торты — "Птичье молоко".

Ну, а если действительно, совсем-совсем серьезно, с позиций современной науки? Что ж, есть птичье молоко! Самое настоящее, без всяких кавычек» (О братьях наших меньших//Правда, 1979, 20 окт., с. 6).

Как видим, основания для утверждений о том, что *птичье молоко* не миф, а реальность, у героев комедии Аристофана и советского научного работника разные. И тем не менее столь удаленные друг от друга во времени и в пространстве авторы играют на одной и той же языковой ассоциации: птичье молоко, благодаря своей «обычной необычности» и редкости должно быть исключительно вкусным.

Доказать, что оборот *птичье молоко* в каком-либо из современных языков — заимствование из другого, практически невозможно. Да и фольклорная «обкатка» свидетельствует, что это, по-видимому, какая-то древняя универсалия, которая мигрировала уже в древности. Но в нашем языке гораздо больше случаев, когда путь заимствования фразеологизма обозначен достаточно четко, хотя на первый взгляд его чужеродность разглядеть и нелегко.

Вот шутливое выражение *заморить червяка,* образ которого кажется прозрачным. *Червячок, червяк* — метафорическое наименование желудка, *заморить* — придавить, притупить, утихомирить его голодные позывы. Так обычно и воспринимается в обиходе буквальный смысл этого фразеологизма. Шуточная прозрачность его охотно обыгрывается каламбуристами, например, авторами «Толкового фразеологического словаря» Клуба Двенадцати стульев: *заморить червячка* — сварить компот (Лит. газ. 1972, 18 окт.).

Более точные сведения о значении глагола *заморить,* однако, заставляют несколько усомниться в истинности такого восприятия. Корень *мор-* указывает на то, что значение 'подавить, притупить' для слова *заморить* — вторичное, переносное. Исходным же, как свидетельствуют материалы исторических словарей русского языка, является 'постепенно довести до смерти голодом, лишениями, плохим обращением': «Лутчих людеи на пытках запытал и в темнице голодною смертию заморил» (Якутский архив, 1645 г.— СРЯ XI—XVII вв., V, 243). Если слово *червяк, червячок* при таком толковании глагола *заморить* по-прежнему объяснять как метафору со значением 'желудок, кишки', то исходный смысл выражения выглядит противоречиво. «Довести до смерти, умертвить, уничтожить собственный желудок» — такое первичное значение не совсем увязывается с представлением об удовлетворении чувства голода, характерным для фразеологизма *заморить червячка.*

Единственное известное в русской этимологической литературе объяснение этого оборота поэтому, видимо, и отталкивается от совершенно иного, прозаического образа. Авторы опубликованного по частям «Краткого этимологического словаря русской фразеологии» Н.М.Шанский, В.И.Зимин и А.В.Филиппов дают такую справку к фразеологизму *заморить червячка* 'слегка закусить': «Собственно русский. Скорее всего, связан с представлением о гельминтах (паразитах в кишечнике)» (КЭФ, 1980, № 1, 74). Такое толкование кажется на первый взгляд неправдоподобным, даже фантастичным. Ведь трудно себе представить, чтобы паразитов в кишечнике умерщвляли, «замаривали» поглощением пищи: скорее наоборот, это необходимо для их существования.

Впечатление неоправданности такого толкования, однако, уменьшается при семантическом анализе употреблений фразеологизма *заморить червячка* в литературном языке прошлого века. Сейчас он упот-

ребляется исключительно в значении ‘перекусить, слегка утолить голод’. В прошлом же и в начале нашего века он был известен и в несколько ином значении — ‘выпить натощак водки или вина’: «Отец Лаврентий... отвернувшись от собеседника, стал вместе с другими замаривать червячка путем двух рюмок под запал» (А.И.Елеонский. Огорчение); «— А как, Пал Егорович, насчет червячка заморить? — спрашивает Николай Стаматич, указывая глазами на водку» (Ал. П. Чехов. Из детских лет А.П.Чехова); «— Ох, изморился я, отцы... Жарынь!.. Кваску бы испить, Аграфена Филипповна?..— А ты ступай в кабинет ко мне,— предлагал Nicolas.— Там найдешь, чем червячка заморить» (Д.Н.Мамин-Сибиряк. Приваловские миллионы).

Такое же значение было характерно и для различных перефразировок этого оборота, например, *винный червяк сосёт за сердце кого* ‘кому-либо очень хочется выпить спиртного’: «Сосет его за сердце винный червяк. За стакан водки руку на отсечение бы с радостью отдал» (А.Мельников-Печерский. В лесах). В языке русской классической литературы оба значения фразеологизма *заморить червячка* могли употребляться и в какой-то степени недифференцированно, как единое, синкретичное — ‘перекусить и выпить спиртного натощак’: «Перехватив кое-что, чтобы, как говорится, червячка заморить, и выпив одну рюмочку водки, господин Голядкин уселся в креслах» (Ф.М.Достоевский. Двойник); «— Ну вот, почтеннейший,— сказал Тетерькин, придвигая к себе суповую чашку,— как мы эдак, знаете, червячка заморим да выпьем по стаканчику, так я вам кой-что порасскажу о вашем деле» (М.Н.Загоскин, К.П.Мирошев).

Эту семантическую недифференцированность и в то же время «конкурентность» двух значений отразил и словарь В.И.Даля, первым зафиксировавший в русской лексикографии фразеологизм *заморить червячка*.

В IV томе В.И.Даль толкует это выражение только как «перекусить на голодуху», а в I — как «выпить или закусить на голод». Возможно, в этом различии толкований I и IV томов нашла отражение динамика семантического развития фразеологизма в русском языке прошлого века, его движение от значения 'выпить и закусить натощак' к 'перекусить, слегка утолить голод'.

Значение 'выпить натощак спиртного' делает связь оборота *заморить червячка* с умерщвлением паразитов в кишечнике более правдоподобной. Шутливый образ этого оборота в таком случае приобретает реальную двуплановость: это и медицинское применение спирта, дезинфицирующего кишечник и якобы тем самым убивающее глистов, и в то же время — иносказание о потреблении алкоголя натощак.

Признание такой исходной мотивировки фразеологизма *заморить червячка,* как видим, требует в первую очередь аргументации бóльшей древности значения «выпить спиртного натощак» по сравнению со значением 'перекусить', т. е. доказательств исконности первого значения. Русские источники, в которых это выражение зафиксировано лишь с прошлого века,— его, например, не отмечает фразеологический словарь XVIII века (Палевская 1980) — не дают для такой аргументации достаточного материала. Обратившись к другим языкам, легко убедиться, что характеристика оборота *заморить червячка* как «собственно русского» в «Кратком этимологическом словаре русской фразеологии» неверна.

В восточнославянских языках этот оборот, правда, фиксируется лишь с XX века и лишь в значении 'перекусить, слегка утолить голод': бел. *замарыць чарвяка (чарвячка),* укр. *заморити черв'яка (черв'ячка).* Абсолютное тождество структуры и значения, отсутствие вариантов, поздняя фиксация словарями и некоторые другие особенности (см. ниже) позволяют предположить, что белорусские и украинские фразеологизмы — заимствования из русского.

Выражения с аналогичной мотивировкой известны и западнославянским языкам. В литературном польском языке широко употребителен оборот zalać (zakropić) robaka 'залить горе водкой или вином' (букв.: залить (спрыснуть) червячка), а в арго известен в том же значении фразеологизм moczyć robaka (букв.: мочить червяка). В чешском имеются выражения otràvit (utopit, zapít, umorit, zabít, připàlit) ćerva 'поглощением алкоголя улучшить свое настроение и аппетит и заглушить угрызения совести' (букв.: отравить (утопить, запить, уморить, убить, прижечь) червя), и диалектное otràvit chrobàka 'выпить с самого утра натощак чего-либо спиртного'. В словацком распространены фразеологизмы otràvit' (zapít', utopit') červa (červíka) 'залить горе' (букв.: отравить, залить, утопить червяка/червячка). Как видим, у западных славян эти обороты связаны исключительно с поглощением алкогольных напитков, что подтверждает предположение о первичности для нашего оборота значения 'выпить алкоголя натощак'.

К каким же истокам возводят выражения о червяке западнославянские историки языка?

Особый очерк о польском фразеологизме zalać robaka написал акад. Ю.Кржижановский. Он связывает этот относительно поздний оборот с более древним выражением zalać krzeczka, который уже с XVII века начал выходить из употребления. Буквально этот оборот значит 'залить крота', а переносно — 'упиться, напиться допьяна'. В его основе — прозрачная метафора: как норы вредителей-кротов обильно заливают водой, так и горло пьяниц заливается пивом и водкой. Выражение zalać robaka *(залить червя)* сменило в XVIII—XIX веках архаичный оборот zalać krzeczka. Смысл образа, лежащего в основе выражения zalać robaka Ю.Кржижановский не раскрывает до конца. «Как себе этого червя представляли, ответить нелегко,— пишет он.— Это мог быть человеческий глист, частый у детей, от которого лечат различ-

ными травяными отварами... а могло быть и нечто иное, скажем, тот самый психический паразит, который вошел в пословицу "У каждого есть свой червь, который его точит" и от которого можно найти лекарство в другой пословице — "Терпи горе — пей мед, утри нос — и все пройдет"» (Krzyżanowski 1975, III, 48). Не исключает польский исследователь и связи этого выражения с практикой домашней гигиены, бытовавшей в прошлом: тараканов, клопов, моль и других паразитических насекомых прежде часто уничтожали, заливая их крутым кипятком. Поскольку же алкогольные напитки именуются «горячительными», то образ «заливания червяка» стал применительным и к употреблению алкоголя.

Материал восточно- и западнославянских языков, таким образом, еще не дает достаточных оснований для ответа на вопрос об исходном значении оборота *заморить червячка*. Продолжим поэтому поиски иноязычных фразеологических соответствий.

В южнославянских языках фразеологизмы, близкие по форме и образности к *заморить червячка,* отсутствуют. Это свидетельствует о том, что названные славянские обороты не могут быть очень древними. Учет же времени их фиксации в словарях и других источниках заставляет признать, что они появились у восточных и западных славян относительно недавно. В русском, как уже отмечалось, они записаны лишь с прошлого века, а в белорусском и украинском — совсем поздно. Примерно в то же время их начинают фиксировать и в западно-славянских языках. Так, фундаментальный трехтомный сборник польских пословиц и поговорок под редакцией Ю.Кржижановского, педантично регистрирующий время появления того или иного оборота в литературном языке, называет первой литературной фиксацией фразеологизма zalać robaka лишь 1847 год. В названном уже очерке Ю.Кржижановского, правда, приводится кабацкая песня XVIII века, в

которой этот оборот также употреблен. Вторая половина XVIII века, следовательно, самый древний хронологический рубеж появления фразеологизма *заморить червячка* в славянских языках.

В романских же языках, где аналогичный оборот распространен очень широко, этот рубеж отодвигается до раннего средневековья. Показательно единство значения и синтаксической конструкции этого оборота в романоязычной зоне: фр. tuer le ver 'выпить натощак рюмочку водки или белого вина' (букв.: убить червя), исп. matar el gusanillo (gusano) 'выпить стопку водки перед завтраком' (букв.: убить червячка (червя или гусеницу)), португал. matar o bicho 'выпить рюмочку натощак' (букв.: убить червя) и др. О древности и широкой активности этого оборота в романских языках свидетельствуют и возможные вариации слова *червяк* — например, французское арготическое tuer le colimaçon (убить улитку). Показательно и обновление состава древнего испанского выражения в латиноамериканских странах: в Чили оно известно и в форме matar el pirgüín (убить червяка, гусеницу), где pirgüín — слово араукарское, индейское по происхождению. При возможных вариациях лексического состава, однако, романские фразеологизмы о червяке имеют исключительно стабильное значение — 'выпить натощак спиртного'.

Эта семантическая одноплановость обусловливает и единство этимологического объяснения романских выражений. Французские историки языка уверенно связывают оборот tuer le ver со старинным народным поверьем, согласно которому от глистов можно избавиться, выпив натощак водки или белого вина (Назарян 1968, 273). Известный собиратель испанских пословиц и поговорок М.Гарсиа также возводит оборот matar el gusanillo к народномедицинским обычаям испанцев, избавляющихся от кишечно-полостных паразитов и бактерий с помощью спиртовых настоев, проводя, таким образом, своего

рода дезинфекцию желудка. Это выражение, замечает он, свидетельствует о медицинской мудрости испанских предков, задолго до открытия Луи Пастера на практике познавших вред бактерий, вызывающих серьезные заболевания (Garcia 1943, 450).

Учитывая приведенные факты, можно заключить, что славянские выражения, в том числе и русское *заморить червячка,*— заимствования из романской фразеологии. Скорее всего, это калька французского выражения tuer le ver. Хотя калькирование обычно является дословным переводом, в данном случае для польского и русского языков передача фразеологизма не была, строго говоря, дословной. В польском глагол tuer 'убить, умертвить' был переведен словами иного тематического плана: zalać 'залить', или zakropić 'спрыснуть, окропить водой', потому что французский фразеологический прототип здесь подвергся скрещиванию с древним польским оборотом zalać krzeczka 'упиться, залить глотку вином'. Эта контаминация исконно польского и заимствованного выражений привела к обновлению образности и сделала польский фразеологизм национально специфичным.

При всей бесспорности заимствования, однако, о национальном колорите русского выражения *заморить червячка* можно говорить с еще бóльшим основанием. Калька с французского здесь, правда, почти дословна. Но выбор глагола *заморить* для передачи французского tuer сыграл в конечном счете решающую роль в семантическом преобразовании русского выражения. Причем следует подчеркнуть, что выбор именно этого глагола в данном случае столь же не случаен, как и выбор польского глагола zalać 'залить': он был подготовлен длительной традицией русского употребления.

Уже с XI века глагол *заморить* постоянно сочетается в русском языке с существительным *голод* и приобретает специализированное значение 'изнурить голодом, непосильной работой и под.': «Гладом замо-

рить бѣсы» (XI в.); «Тогда пущена бысть дивьяя львовица гладом заморена пьрвѣе да снѣсть и [Василия]» (XIII в.); «Не заморить господь гладом душа праведных» (XV—XVI вв.) (Ср. I, 928; СРЯ XI—XVII вв., V, 243). Сочетание *заморить голодом,* правда, имеет иную семантическую направленность, чем выражение *заморить червячка:* в первом случае речь идет об умерщвлении кого-либо посредством принудительного голодания, в то время как во втором — об утолении острого чувства голода. Тем не менее для семантического сдвига ‘выпить рюмку спиртного натощак’ → ‘легко перекусить’ это различие сочетаний *заморить голодом* и *заморить червячка* не оказалось важным: важнее была тесная привязка глагола *заморить* к понятию «голод», а не «желание выпить спиртного», «жажда». Немалую роль сыграло и то, что в русской народной речи (в частности, в архангельских и обских говорах) имеется оборот *заморить выть* ‘утолить голод, перекусить’ *(выть* — ‘чувство голода, аппетит’), и некоторые менее употребительные фразеологизмы, например пск. *заморить комара,* омск. *кишки́ затрави́ть,* перм. *зама́нивать го́лод* ‘легко перекусить’, ‘перекусывать’, которые усиливали притяжение нового фразеологического заимствования к «пищевым», а не «питьевым» ассоциациям.

Наконец, семантическое преобразование фразеологизма *заморить червячка* на русской почве не могло не стимулироваться ассоциативно-метафорической связью «червь» — «кишки», «желудок». Эта связь в русском языке ощущается не только из-за внешнего подобия кишок толстому червю, но и благодаря созвучию разных по происхождению, но схожих по форме слов *червь* и *чрево, черево* ‘внутренности живота’, ‘живот’, ‘потроха’, ‘желудок’ и под. А представления о кишках и желудке во фразеологии русского и многих других языков сопрягается, как правило, не с желанием выпить спиртного, а с чувством голода: рус. *кишки марш играют, в кишках марш иг-*

рает; болг. *червата ми свирят рамазан, стомаха ми свирят рамазан* (у меня кишки, желудок играют рамазан); чеш. žaludek mi vrčí polku (желудок у меня урчит польку); лат. latrans stomachus (лающий желудок), кабард. *у меня свербят кишки* и под.

Все названные причины и обусловили, по-видимому, своеобразное развитие фразеологизма *заморить червячка* в русском языке.[1] Восходящее к бытовым медицинским поверьям романских народов, это выражение было заимствовано русским языком в начале прошлого века из французского со значением 'выпить натощак рюмку водки или вина'. Ряд сочетаний глагола *заморить,* связанных с представлением о голоде, и привычные для русских ассоциации, однако, довольно быстро привели к тому, что это значение вскоре стало периферийным, а затем и вообще исчезло из употребления. Так фразеологизм *заморить червячка* утратил семантическую связь со своим французским прототипом и стал специфичной, национально сокращенной русской идиомой. Национальное и интернациональное здесь слилось в нерасторжимое целое.

Обороты *взять быка за рога, птичье молоко* и *заморить червячка* показывают, как много в нашем языке фразеологических интернационализмов, различимых лишь под микроскопом сопоставления с другими языками. Исследования последних лет убедительно показали, что процесс интернационализации глубоко пронизывает не только лексические, но и фразеологические фонды современных языков. Ее истоки и источники — античная история, литература, мифология, Библия, научно-технические, культурные, а следовательно, и языковые контакты, которые в нашу эпоху стали особенно интенсивны (Солодухо 1982,

[1] Авторы КЭФ в книжном издании своего словаря признали нашу версию о калькировании этого оборота из французского, однако воспроизводят ее упрощенно, без учета семантической специфики этого процесса (Опыт, 1987, 53).

133—135; Солодухо 1989; Солодуб 1984; Dobrowolski 1989). Масса устойчивых оборотов оказывается именно интернационализмами, которые уже давно глубоко вросли в плоть русского языка.

Вот лишь наугад выбранные фразеологизмы такого типа: *ни рыба ни мясо* (ср. англ. neither fish nor flesh, нем. nicht Fisch nicht Fleisch, фр. ni chair ni poisson, итал. né carne né pesce, исп. ni carne ni pescado); *между небом и землей* (англ. between heaven and earth, нем. zwischen Himmel und Erde, фр. entre ciel et terre, итал. né in ciele né in terra, исп. entre el cielo y la terra); *закладывать (заливать) за галстук* (нем. einen hinter die Binde giessen, фр. s'en jeter un coup (un verre) derrière la cravate); *навострить уши* (англ. prick up one's ears, нем. die Ohren spitzen, швед. spetsa öronen, фр. pointer les oreilles, итал. tendere l'orecchio, исп. aguzar los oidos); *пуд соли съесть с кем-либо* (англ. eat a peck of salt with smb., итал. mangiare un moggio di sale insieme); *говорить на ветер* (англ. speak to the wind, нем. in den Wind reden, швед. prata i vädret); *жить как кошка с собакой* (нем. wie Hund und Katze, швед. som hund och katt, фр. comme chien et chat, итал. come cani e gatti, исп. como perros y gatos); *промочить горло* (англ. wet one's whistle, нем. sich die Kehle anfeuchten (ölen), швед. fukta strupen, фр. se rincer la sifflet, итал. rinfrescar il gorgazzule, исп. remojar la garganta); *снять с себя последнюю рубашку, прижать к стенке, витать в облаках, вогнать в гроб, биться головой об стенку* и др.

Фразеологам, сталкивающимся с таким обилием межъязыкового материала, трудно разобраться, в каком конкретном языке возникло и в какой именно язык потом вошло то или иное из подобных выражений. Так, обиходное *бросать камешки в чей-н. огород* известно и немцам (Steine in den Garten werfen) и французам (jeter des pierres dans le jardin de qn.). У первых оно означает 'причинять вред, делать пакость, подкладывать свинью кому-н.', у вторых — 'язвить,

говорить колкости кому-н.' Судя по тождеству значений, русский оборот, скорее всего, заимствован из французского, и, видимо, давно, ибо уже в середине прошлого века Н.А.Добролюбов записал поговорку «Это — камень в наш огород» в Нижегородской губернии. Но вот французские и немецкие историки языка не могут разобраться в том, за каким же языком остается приоритет в создании этого выражения. Хотя при этом и те и другие единодушны в расшифровке его образа: оно восходит к зловредному обычаю бросать в сад или огород своего врага камни, чтобы засорить землю, сделав ее неудобной для обработки.

Что ж, действительно, раз так поступали когда-то и французы, и немцы, то поди докажи, кто первый бросил этот фразеологический камешек в языковый огород соседа. Как поется в популярной песенке «Цыганка-молдаванка» Новеллы Матвеевой:

По дороге позабыли,
Кто украл, а кто украден,—
И одна попона пыли
На коне и конокраде...

Такая «попона пыли» плотно осела на многих фразеологических интернационализмах за века кочевий из одного языка в другой. Сдунуть пыль, а точнее — аккуратно стереть слой за слоем, помогает лишь скрупулезный этимологический анализ.

Иногда, правда, адрес заимствования как будто так и начертан на самóм устойчивом обороте.

В одном из репортажей о Германии, например, сообщалось о «священном» для немцев обычае пить с 4-х до 5-ти часов пополудни кофе и о разных способах приготовления этого бодрящего напитка. Среди них — и кофе «по-московски», составные части которого для коренных москвичей необычны: кофе, водка, ликер и вино. Когда журналисту предложили

отведать «родного» кофейку, он отказался. «Я коренной москвич,— пишет он,— но все же не рискнул попробовать этот экзотический напиток» (С.Байчаров. Ганс-молотобоец//Правда, 1983, с. 5). Именно — «экзотический». Хоть и «по-московски», но — для москвича.

Кофе по-московски, правда, не совсем фразеологизм. Это, скорее, устойчивое словосочетание номенклатурного характера с «географической» привязкой. Но оно весьма показательно с точки зрения интересующей нас проблемы. Во-первых, оно — несомненное следствие интернационализации словарного состава. Во-вторых, оно яркое предостережение от скоропалительных адресных ярлыков на том или ином обороте даже тогда, когда этот ярлык бросается в глаза.

Не случайно московский корреспондент так решительно отмежевался от «столичного» напитка. Москвичам он действительно неизвестен. Кофе à la Москва — наименование в рекламных целях, нечто вроде «чешского пива», которое иногда продают в наших южных городах, чтобы повысить спрос на тамошний кисловатый напиток. Подобных ложно маркированных по национальному признаку сочетаний в разных языках предостаточно. Автору этих строк довелось однажды участвовать с одним чешским коллегой в поисках так называемого «русского яйца» (ruské vejce) — блюда, название которого вызвало лишь недоумение официантов в московских ресторанах. На поверку оказалось, что имеется в виду яйцо под майонезом, причем приготовленное особым, специфически чешским способом. Точно так же татары мало знают о «татарском бифштексе», изготовляемом в Польше из сырого мяса, французы — о французском салате из яблок, яйца и ошпаренного лука с майонезом, который готовят во многих русских семьях, а русские, в свою очередь,— о «русском салате» (salade russe) французов. Последнее блюдо, как ни стран-

но, соответствует нашему винегрету, обозначение которого мы заимствовали именно из французского языка в XVIII веке. Там, однако, слово vinaigrette имеет другое кулинарное значение — 'соус из уксуса, масла, соли', почему, видимо, и понадобилось французам особое название для нашего «настоящего» винегрета.

Наблюдения за подобными кулинарными казусами важны и для фразеологии в узком смысле слова — идиоматики. Ведь из таких полутерминов могут развиться образные выражения, и тогда появляется необходимость их последовательного истолкования, чтобы не впасть в какую-нибудь националистическую ошибку. Так, не зная, что за французским оборотом salade russe, который сейчас означает и мешанину, неразбериху, беспорядок, и всякую всячину, и ссору, перебранку, первоначально было закреплено именно терминологическое значение, можно воспринять негативно прилагательное *русский* в этой идиоме. Однако на поверку оказывается, что никакой отрицательной оценки русского национального характера здесь исконно не содержится, ибо и само слово salade, без прилагательного russe, во французском языке развивает переносное значение 'мешанина, неразбериха'. Точно так же и в русском языке слова *винегрет, каша* и *кавардак,* обозначавшие прежде лишь разные кушанья, семантически развивались в этом же направлении. И в нашем случае, следовательно, сначала было просто 'винегрет', который по рекламным соображениям был поименован русским салатом, а лишь потом — типичная метафора 'смешанная пища' → 'неразбериха'.

Описанные случаи еще раз показывают, к каким заблуждениям может привести поверхностный взгляд на фразеологический образ. Вредны обе крайности — и принятие интернационального за сугубо национальное, и псевдонациональная трактовка того, что представляется четко обозначенным географически. Сло-

вом, равно нелепы и русский мужик в позе испанского тореадора, и «русский салат» в виде беспорядочно суетящейся группы наших соотечественников на какой-нибудь улице Парижа. Нелепы потому, что и первая, и вторая картины порождены ложным представлением о национальной приуроченности соответствующих выражений.

История народа, история языка и фразеологические псевдоистории

Ценность фразеологического материала для демонстрации фактов национальной культуры несомненна. Важно только, чтобы эти факты — прежде чем пускать их в лингвострановедческий оборот — были строго выверены лингвистически, испытаны на этимологический «зуб».

К сожалению, сделать это нелегко. Специфика развития фразеологии заключается в том, что она — в отличие от других лингвистических дисциплин — начиналась не со сравнительно-исторических штудий, а со стилистических, структурно-семантических или сопоставительных (чаще в плане теории перевода) наблюдений. Историко-этимологический аспект до сего дня остается ахиллесовой пятой теории и практики фразеологии.

Во многих научных исследованиях и популярных книгах о лексике и фразеологии, в учебных пособиях для русских и иностранцев можно найти толкования идиом, не выдерживающие проверки языковыми фактами. Тем не менее такие «объяснения» кочуют из книги в книгу со времен сборников «крылатых слов» С.В.Максимова, М.И.Михельсона, С.Займовского и в лучшем случае лишь «освежаются» некоторыми живописными деталями исторического или этнографического порядка. А ведь ученые давно уже установили ненадежность этих источников, отметив, что

именно с лингвистической точки зрения многие историко-этимологические объяснения русских выражений просто фантастичны. Так, уже в кратком отзыве акад. А.И.Соболевского на книгу С.В.Максимова «Крылатые слова», вышедшую в 1891 году, подчеркивается, что толкования автора «объясняют крылатые слова очень мало и в большинстве случаев состоят из кстати и некстати рассказанных анекдотов, а его исторические и филологические сведения отличаются сомнительным достоинством» (Макс., 391). Не менее строго мнение Б.А.Ларина, который упомянутые сборники назвал «совсем анекдотическими и полуанекдотическими книгами» и при этом подчеркнул, что «здесь подлинных разысканий по истории слов не было, а измышляли для широкой публики или для учащихся забавную этимологию в самом средневековом стиле» (Ларин 1940, 19).

Эти и подобные отзывы заставляют соблюдать особую осторожность при выборе материала для лингвострановедческих целей. Акад. В.В.Виноградов, давший образцы глубокого исторического анализа многих русских оборотов (*перемывать косточки, родиться в сорочке, под мухой, на мази* и др.), констатировал определенную гадательность подобных истолкований, ибо здесь «очень часто приходится довольствоваться лишь более или менее правдоподобными догадками» (Виноградов 1954, 3).

От чего же зависит правдоподобность таких догадок?

В первую очередь — от добротности языкового и экстралингвистического материала, привлекаемого для их аргументации. Одним из важнейших «материальных» ресурсов исторического анализа, как показал Н.И.Толстой, является материал народных говоров — русских и славянских, до недавнего времени почти не привлекавшийся историками фразеологии (Толстой 1973). Лишь обильная «материальная» база может если не полностью застраховать, то, во вся-

ком случае, предостеречь исследователя от умозрительных гипотез, основанных на «здравом смысле», фантазии или современном языковом опыте. Наш языковой опыт способен осовременить древнюю внутреннюю логику фразеологизма подобно тому, как нынешние театры осовременивают Шекспира или Гоголя. Такое осовременивание оправданно как творческое обновление старого произведения или древнего образа, как авторское преобразование в широком смысле. Но оно не может претендовать на отражение объективной исторической реальности. За разгадкой истинной внутренней логики выражения необходимо в первую очередь обращаться к языковым, а лишь потом к историческим, культурным, этнографическим и подобным фактам.

В языке, особенно в многообразных вариациях народной речи, оседают многочисленные рудименты исходного образа, который в своем движении к литературному языку мог помутнеть или даже окончательно померкнуть. Чтобы вскрыть логику этого образа в историческом плане, необходимо отказаться от «предрассудков» его современного литературного употребления, характеризующего те или иные фразеологические варианты как окказиональные, индивидуальные, локальные и под. Окказиональный вариант при детальном лингвогеографическом анализе может оказаться не менее древним, чем литературно нормированный, он может стать ключом к разгадке всего выражения или закономерным отражением исконной его мотивировки. Широта распространения в русских диалектах и славянских языках, моделируемость внутреннего образа и структуры — важные документы при доказательстве исконности того или иного варианта. Исходный вариант и исконный образ фразеологизма отыскивается методом структурно-семантического моделирования, которому посвящена особая книга (Мокиенко 1980; Мокиенко 1989).

Проблема диагностики исходного варианта фразеологизма, однако, весьма сложна уже потому, что в принципе сама попытка сведения всех фразеологических единиц к единственной, «исконной» — это почти констатация окказионализмов на основе оборота, ставшего нормированным.

Действительно, поскольку большинство фразеологизмов при своем возникновении были свободными сочетаниями, то свободная заменяемость компонентов была их исконным свойством. Следовательно, у истоков устойчивого сочетания могло и даже должно было быть не один, а несколько оборотов, взаимозаменяемость компонентов для которых — обычное явление. В этом плане эволюция фразеологизма предстает как движение от вариантного многообразия к компонентному единообразию, «консервированности», от «антинормы» — к норме, а не наоборот. В процессе этого движения и кристаллизуется фразеологическая модель, формируется ее внутренняя логика.

Все сказанное можно проиллюстрировать на примере конкретного историко-этимологического анализа, направленного на раскрытие значимых для лингвострановедения фактов во фразеологии.

Возьмем для этого группу оборотов, которые наиболее часто привлекаются языковедами и преподавателями русского языка для демонстрации связи фразеологии с жизнью народа,— группу «исторических» фразеологизмов, в которых видна «специфика российского исторического развития»: *вольный казак, Мамаево побоище, как Мамай прошел, казанская сирота, во всю Ивановскую, плетение словес* и т. д. (Верещагин, Костомаров 1982, 94). К ним можно отнести и те обороты, которые отражают представления о различных сферах жизни России: военного происхождения *(кликнуть клич, разводить турусы на колесах, брать на пушку),* связанные с прежним делопроизводством *(бить челом, положить под сукно, отложить в долгий ящик),*

с развитием техники *(на всех парах, дать зеленую улицу, довести до белого каления)* и под.

Несомненно, многие из таких оборотов прямо связаны с историческими событиями или реалиями.

Вольный казак таит в себе не только память о беглых крепостных, скрывавшихся от царских властей на окраинах России и добровольной пограничной службой покупавших себе свободу, но и чисто языковую метку вольности: ведь тюрк. *казак* значит буквально 'вольный человек'. Такими казаки оставались во все времена.

Казанская сирота напоминает о взятии войсками Ивана Грозного столицы татарского Казанского ханства в октябре 1552 года. Татарские князья-мурзы, стремясь приспособиться к новой власти, переходили в христианство и слали царю челобитные, в которых именовали себя по традиции «сиротами», жалуясь на свою якобы горькую участь. Народ это самоуничижительное наименование превратил во фразеологическую насмешку, которая получила сейчас расширительное значение. Так теперь говорят о людях, прикидывающихся несчастными, беспомощными, обиженными, чтобы разжалобить кого-либо, вызвать сострадание.

В оборотах *Мамаево побоище* и *как Мамай прошел* — память о славном сражении на Куликовом поле в 1380 году, которое положило начало освобождению от ордынского ига. Мамай — фактический правитель на большой территории Золотой Орды с 60-х годов XIV века — прошел со своим войском, как смерч, до нынешней Тульской области, чтобы позорно бежать после разгрома в Крым и найти там смерть.

Прямая привязка этих оборотов к истории России не вызывает сомнений и подтверждается данными русской народной речи. Даже относительно простое по форме и содержанию выражение *вольный казак* имеет немало вариаций. В говорах, например,

записаны сравнения свободных и независимых людей с казаком, которые, видимо, и породили наше литературное выражение: ворон. *вольный как казак* (Ройз. Хаз. Сл., 292), ирк. *ходит как вольный казак* 'о молодом человеке, ни от кого не зависящем' (РАСл. Ольх.). Сам оборот *вольный казак* записан и в Нижегородской (ППЗ, 120) и в Вологодской губерниях, причем фиксация его на Вологодчине достаточно древняя — XVIII век, да еще в составе пословицы: «Купленой холоп, а не купленой волной казак» (Сим., 215). В русских сборниках пословиц и поговорок известно даже разночтение, вызванное ложным звуковым сходством слов *казак* и *коза*. Пословица, записанная на Псковщине в XVIII веке, читается: «Лакома овца к соли, а казак к воли» (Шап. 1959, 319). А та же пословица на Вологодчине звучит: «Лакома овца к соли, а коза к воли» (РПетр. 1880, 87; Сим., 185).[1] Можно было бы назвать и много других пословиц, так или иначе отражающих вольнолюбивый и боевой дух казачества: «Бог не без милости, казак не без счастья» (ДП, 54). «Казаки при порогах, что ини [иные] при дорогах: зацепят всякого, кто поедет мимо» (Ермаков 1894, 32). Все это — языковая почва, на которой вырос исконно русский и по-настоящему «исторический» оборот *вольный казак*.

По-настоящему историчны и обороты *казанская сирота* или *Мамаево побоище*. В то же время они легко входят в ткань живой народной речи. Вот, например, как одна из героинь В.Шукшина употребляет первое выражение, в составе которого варьируется

[1] См. современное детское восприятие: «Мать причесывает четырехлетнюю Люду и нечаянно дергает ее волосы гребнем. Люда хнычет, готова заплакать. Мать говорит в утешение:

— Терпи, казак, атаманом будешь!

Вечером Люда играет с куклой, причесывает ее и повторяет:

— Терпи, коза, а то мамой будешь!» (К.Чуковский. От двух до пяти. Минск, 1983, с. 19—20).

слово *сирота* и меняется порядок слов: «— У вас же дети! — вдруг нервно возвысила голос Малышева.— Чего вы сиротинками-то казанскими прикидываетесь?» (Бессовестные).

А вариации оборота о Мамае в русских говорах — также явное свидетельство их широкого и давнего употребления: олон. *здесь как будто Мамай воевал* (ППЗ, 154), ниж. *как будто после Мамаева побоища* (ППЗ, 125), *словно шел Мамай с войной, точно Мамай со своей силой прошел* (Мих. 1912, 810). Ср. омск. *Буйлó воевал* 'о беспорядке' (Пахотина 1973, 19). Следовательно, принцип предварительной устноречевой обкатки исконно русских фразеологизмов, о важности которого говорилось выше, здесь также соблюден неукоснительно.

Посмотрим, нет ли в ряду общепризнанных фразеологических «историзмов» отклонений от этого принципа. Приглядевшись, такие обороты найти можно.

Таков, как ни странно, оборот *отложить (положить) в долгий ящик.*

Напрасно мы будем искать его вариации или прототипы в диалектных словарях или паремиологических сборниках — он проявляет удивительную жесткость лексического состава и употребляется исключительно нормативно. Единственные «узаконенные» модификации, о которых мы еще упомянем, можно было найти в прошлом веке — вместо глагола *положить* тогда могли употребить *попасть* или *пойти*, а вместо *долгий — длинный* или — реже — *дальний.* Однако эти варианты — весьма незначительные — никак нельзя назвать речевыми, ибо они употреблены лишь в литературном языке. Все это — возможный сигнал неисконного происхождения оборота *положить в долгий ящик,* поскольку именно кальки, дословно переводимые сочетания, обычно сохраняют удивительную стабильность состава и неизменность формы в языке, который их воспринял.

Предположить такое — поистине «как ни странно»! Ведь выражение о ящике — «классический» исконно русский оборот с ярко выраженной привязкой к нашей истории. Национальная самобытность его издавна подчеркивается и составителями словарей, и этимологами, и популяризаторами науки о языке. Так, в предисловии к книге Э.А.Вартаньяна писатель Л.В.Успенский пишет, что «поговорки, вроде *на всю Ивановскую кричать, погибоша, аки обре* или *зарубить на носу,* возникли, разумеется, у нас дома: никто из иностранцев и не слыхал ни про коломенские верстовые столбы (смотри *коломенская верста),* ни про долгие ящики (смотри *в долгий ящик положить);* если они о них знают, то только от нас» (Варт., 10).

Столь уверенное отнесение фразеологизма о долгом ящике к исконно русской идиоматике обусловлено в первую очередь традиционной этимологической интерпретацией, связывающей его с конкретным периодом русской истории — правлением царя Алексея Михайловича (1645—1676). По этой версии, царь велел прибить долгий, т. е. длинный, ящик на столбе своего дворца в Коломенском. В этот ящик опускались челобитные, которые Алексей Михайлович ежедневно прочитывал (до его правления челобитные на имя царя обычно оставлялись на гробницах царских предков в Архангельском соборе). Ящик был длинным якобы из-за вытянутых в длину свитков, на которых писались все документы до правления Петра Первого, заменившего их листами голландского образца. Ответы царских волокитчиков на челобитные и рассмотрение ими жалоб были очень нескорыми, что будто бы и обусловило переносный смысл выражения — 'надолго задержать решение какого-нибудь дела', 'дать делу неопределенно длительную отсрочку'.

Такое «историческое» толкование фразеологизма в качестве единственного давно уже отражено словарем В.И.Даля: «при Алексее Михайловиче был дол-

гий ящик для опускания в него просьб» (Даль IV, 683). Не сомневаются в тесной исторической связи выражения *отложить в долгий* ящик с обычаем, установленным Алексеем Михайловичем, и такие крупные историки русского языка и русской этнографии, как Ф.И.Буслаев, М.И.Михельсон, С.В.Максимов. Из современных лингвистов или популяризаторов языкознания эту трактовку принимает большинство (см.: Бирих, Мокиенко, Степанова 1992).

Другая группа паремиологов и историков русского языка, подчеркивая исконность этого выражения и не отвергая его связи с «долгим ящиком» Алексея Михайловича, приводит одновременно и второе объяснение. Оно возводит фразеологизм к некоторым деталям судейского делопроизводства, якобы бытовавшего в допетровской Руси. Вот как, например, толкует оборот один из паремиологов прошлого века: «Долгий, продолговатый ящик был устроен царем Алексеем Михайловичем при дворце в Коломенском, в этот ящик желающие могли опускать челобитные на имя царя, который еженедельно сам прочитывал их. Хотя из царских теремов решение по таким челобитным выходило скорое, но, пройдя через руки бояр и дьяков, дело *волочилось,* и слухи про московскую волокиту, несмотря на устройство этого ящика, остались те же, а самый ящик из длинного превратился в долгий. Но вероятнее под долгим ящиком разуметь *рундук,* служивший в старинных приказах одновременно и скамьею для сидения, и архивным помещением, в котором дьяки сохраняли все бумаги. В последнем смысле *положить в долгий ящик* — соответствует нынешнему выражению: *положить под сукно»* (Ермаков 1894, 26). К сутяжническим традициям прежнего судопроизводства относит выражение *положить в долгий ящик* и И.И.Иллюстров (1910, 239).

Примерно такого же мнения придерживается и Э.А.Вартаньян. Подвергая сомнению связь фразео-

логизма *отложить в долгий ящик* с рассмотрением челобитных 300 лет назад Алексеем Михайловичем, он пишет: «Трудно, однако, поручиться за точность этого объяснения: ведь говорим мы не "опустить" или не "положить", а **"отложить в долгий ящик"** (жирный шрифт Э.А.Вартаньяна.— *В.М.*). Можно думать, что выражение наше, скорее, могло родиться позднее, в "присутствиях" — учреждениях XIX века. Тогдашние чиновники, принимая разные просьбы, жалобы и ходатайства, несомненно, сортировали их, раскладывая по разным ящикам. "Долгим" мог называться тот, куда откладывались самые неспешные дела. Понятно, что такого ящика просители боялись» (Варт., 37).

Критическое отношение Э.А.Вартаньяна к традиционной этимологии кажется логически оправданным. Лингвистическая аргументация предлагаемого толкования, однако, недостаточно корректна. Уже в прошлом веке выражение могло употребляться и с глаголом *положить,* и с глаголами *попасть* или *пойти:* «Владыко может прислать свое благословение через две недели или через месяц, или еще положить бумагу Ялуторовского протопопа в длинный ящик» (И.Д.Якушкин М.А.Фонвизину, апрель — июнь 1846 г.); «Вероятно, дело это (об убийстве.— *В.М.*) попало бы в очень длинный ящик, если бы где-то в Ишимском округе не попался какой-то пьяный целовальник... который признал, что...» (И.Д.Якушкин И.И.Пущину, 28 августа 1841 г.); «А потом за тем да за сем — и пошло дело в длинный ящик» (М.Е.Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи).[1] Подобные употребления, в том числе и с глаголом *положить* вместо *отложить,* можно найти и в современной публицистике: «В Америке немало дальновидных людей, которые представляют себе, к каким тяже-

[1] Иллюстрация из кн.: Гусейнов Ф.Г. Русская фразеология. Баку, 1977. С. 97.

лым последствиям может привести возврат к политике, несовместимой с разрядкой. Характерна в этом отношении реакция в США на попытки положить в долгий ящик Договор ОСВ-2» (Правда, 1980, 8 января, с. 5). Следовательно, опираться при критике традиционной версии лишь на отрицание возможности варьирования глагольного компонента *отложить*, действительно, наиболее употребительного для данного выражения, все-таки нельзя.

Однако и сторонники второй интерпретации подчеркивают национальную специфичность и исконный характер оборота *отложить в долгий ящик*. Более того, у Э.А.Вартаньяна, как мы видели, рождение этого фразеологизма именно на основании критического подхода к этимологии предшественников датируется уже XIX, а не XVII веком, что делает его русскую паспортизацию еще более «историчной». Не случайно один из последних научно-популярных справочников по этимологии русских фразеологизмов, признавая одинаковую возможность двух вышеназванных толкований, квалифицирует наше выражение как собственно русское (Опыт 1987, 22—23).

Но обращение к материалу других славянских языков показывает ошибочность этой констатации, принятой в русской исторической фразеологии. Для восточнославянской зоны, правда, можно предполагать заимствование непосредственно из русского.

В украинском языке этот оборот известен в двух лексических вариациях *відкладати (відкласти) в довгий ящик* и *відкладати (відкласти) у довгу шухляду*. В белорусском языке выражение неизвестно в литературном употреблении, но зафиксировано в зоне, граничащей с русской: *адкладаць у доўгій яшчык, адклад (адкладанне, дакладыванне) у доўгій яшчык* (Ю. 1972, 31—32). Уже само тождество структуры и значения при отсутствии активной вариативности может стать, как убедительно показал Н.И.Толстой (1973), свидетельством заимствованного характера фразеоло-

гии, в данном случае заимствования из русского языка. Для белорусского аргументом в пользу этого является и отсутствие в основном языковом массиве слова *яшчык,* с которым зафиксировано это выражение в народных говорах Мстиславщины. Для украинского таким свидетельством является несколько фактов. Во-первых, выражение *відкладати в довгий ящику́ довгу шухляду* не отражено диалектным словарем Б.Д.Гринченко. Во-вторых, одно из первых употреблений этого оборота в литературном украинском языке принадлежит И.П.Котляревскому (1769—1838), причем в форме, весьма близкой именно русскому фразеологизму — *одкладовать в довгий ящик:* «Наталка. Так я сказала уже, що все для тебе (матери.— *В.М.*) зроблю, тільки щоб не спішили з весіллям. Виборний. А нащо же одкладовать в довгий ящик; адже ми не судді» (Наталка-Полтавка). Видимо, указанные выше варианты были следствием все более органичной адаптации русского выражения в украинском языке.

Показательно, что и украинские историки языка вслед за С.В.Максимовым прямо связывают выражение *відкладати в довгий ящик/у́ довгу шухляду* с русскими бюрократическими порядками рассмотрения челобитных во времена Алексея Михайловича (Скрипник 1973, 157; Медведев 1977, 94).

Правда, при сопоставления русского и украинского фразеологизмов в историческом плане возникают некоторые трудности. Они связаны с наличием лексического варианта *в довгий ящик — у довгу шухляду.* Первое существительное сейчас семантически соответствует русскому *ящик,* хотя в народной украинской речи оно имело иные значения — ‘кузов телеги’, ‘жестянка, кружка’ (Гр., IV, 546). Значение же слова *шухляда* весьма точно и специализированно: оно обозначает не ящик вообще, а выдвижной ящик стола. Тем самым украинский материал дает большие возможности для опровержения традиционной

этимологии, связывающей выражение о долгом ящике с царствованием Алексея Михайловича: слово *шухляда* показывает, что речь идет, возможно, о канцелярских столах, куда откладывались на длительный период бумаги, не требующие оперативного решения.

Быть может, украинское *відкладати у довгу шухляду* — случайный, национально специфичный вариант, не имеющий отношения к истории нашего оборота? Оказывается, нет: поиски полного структурно-семантического соответствия приводят к устаревшему чешскому выражению do dlouhé truhly něco založiti 'забыть что-либо, отложить что-либо до другого случая' (Cel., 625). Слово truhla здесь значит 'сундук, ларь', т. е. абсолютно то же, что и восточнославянское *ящик* в приведенных выше выражениях. Собственно говоря, древнечешское и современные русское и украинское выражения — абсолютные фразеологические эквиваленты, ибо и их семантика, и внутренняя форма, и структура полностью совпадают.

Ареальный отрыв русско-украинского оборота от чешского мог бы означать типологическое сходство, если бы не их исключительное структурно-семантическое тождество. Причины последнего можно вскрыть лишь более детальным историческим и лингвистическим анализом.

В первую очередь важна хронологическая фиксация русского и чешского выражений в соответствующих источниках.

Для русского оборота первой фиксацией можно считать пока лишь середину XVIII века: в рукописном сборнике пословиц А.М.Богданова, составленном в 1741 году, он отмечен в форме *в долгий ящик* без толкования (ППЗ, 144). В русских лексикографических источниках он фиксируется лишь в начале XIX века: «Словарь Академии Российской» толкует сочетание *откладывать дело в долгий ящик* как «откладывать, отсрочивать, медлить с исполнением по

делу какому». Это же определение и форма повторяются и в других словарях XIX века.

Уже первая фиксация выражения свидетельствует о том, что сочетание с глаголом еще недостаточно нормировано. Не было в XVIII—XIX веках и строгой кодификации прилагательного, характеризующего компонент *ящик.* В литературе XVIII века, например в пьесе А.Княжина «Жених трех невест», выражение употребляется в форме *откладывать в длинный ящик:* «Любомысл. Не я, слава богу! Все дела, как кочки, переломал; а чтобы сговором не мешкать и не откладывать в длинный ящик; так я могу ехать и привезти сюда невесту». В XIX веке известны варианты и *в длинный ящик,* и *в дальний ящик:* «А потом за тем да за сем — и пошло дело в длинный ящик» (М.Е.Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи); «Он только день отъезда откладывал в дальний ящик» (А.Ф.Писемский. Тюфяк).

Уже отмечалось, что выражение *откладывать в долгий (длинный, дальний) ящик* почти не фиксируется русскими диалектными источниками. Из локально привязанных сборников пословиц и поговорок фиксируют его записи А.Бутурлина (1849—1865 гг.), которые делались в Нижегородской губернии: «Не для чего откладывать дело в дальний ящик» (ППЗ, 144). Важно при этом отметить, что в данном сборнике немало пословичного материала литературного происхождения. В современных диалектных источниках оборот о долгом ящике также почти не встречается. Единственная запись в КПОС, например, отражает его контаминированный, семантически искаженный вариант *пускаться в долгие ящики:* «Я не буду пускаться в долгие ящики» (Плюсский район, д. Должницы). Значение этого варианта — 'много говорить, тратить время на долгие разговоры' — очень резко отличается от семантики литературного фразеологизма.

Примерно такова же сфера употребления выражения *відкладати в довгий ящику̍ довгу шухлянду* и в укра-

инском языке. Начиная с первой половины XIX века оно употребляется лишь в художественной литературе и почти не отражено паремиологическими и диалектными источниками. Все это свидетельствует о книжно-литературных истоках этих оборотов в восточнославянской зоне, скорее всего — о заимствовании.

Заимствованный, инославянский характер оборотов этой же мотивировки подтверждается и украинским материалом, ибо украинское *шухляда* восходит к немецкому слову Schublade 'выдвижной ящик стола'.

Сложнее обстоит дело с рус. и укр. *откладывать в долгий ящик, відкладати в довгий ящик* и др.-чеш. do dlúhé truhly založiti. Последнее выражение фиксируется чешскими памятниками уже с XVI века в разнообразных лексических и морфологических вариациях: do dlouhé truhly založiti — 'положить в длинный сундук', v dlouhé truhle zůstat 'остаться в длинном сундуке', do dluhé truhlicě klàsti — 'класть в долгий ящичек', do dlouhé truhlicě zamíkati 'замыкать в долгий ящик' (Flajšhans, II, 681). Переносный смысл этих оборотов — тот же, что и рус. *отложить в долгий ящик*. В XVII веке эти выражения уже исчезают из чешского литературного употребления.

По происхождению, как верно отмечает В.Флайшганс, древнечешские фразеологизмы являются кальками из нем. in die lange Truhe legen (букв.: положить что-либо в долгий сундук) 'откладывать решение какого-либо дела на неопределенный срок'. Это немецкое выражение, зафиксированное старыми немецкими сборниками пословиц и поговорок, также стало устаревшим и в современном языке не употребляется. Толковый словарь Якоба и Вильгельма Гриммов фиксирует его в различных глагольных вариациях — in die lange Truhe legen (spielen, schiessen, bringen) — и подчеркивает, что оно было употребительным лишь до начала XVIII века, являясь абсолютным синонимом широко известного и в современном языке обо-

рота etwas auf die lange Bank schieben (Grimm, XI, 1327). Первые контексты, в которых это выражение употребляется, зафиксированы словарем Гриммов с 1481 года. Здесь же дается и историко-этимологическое толкование внутренней формы фразеологизма, основанное на значении слова die Truhe — 'сундук, ларь'. Такие ящики-рундуки в средневековом германском судопроизводстве обычно использовались для хранения актов и дел, которые не решались сразу, а откладывались на неопределенное время.

У некоторых немецких исследователей значение слова Truhe, правда, объясняется несколько иначе. Так, известный паремиолог Ф.Зайлер подчеркивает, что оно означало 'сундук для сидения' — Sitztruhen (Seiler 1922, 351). Такой интерпретацией этот ученый пытается логически связать выражение etwas in die lange Truhe legen с оборотом etwas auf die lange Bank schieben.

Последний фразеологизм, где слово Bank значит 'скамья, лавка', также возводят к средневековому немецкому судопроизводству. За судьями и судебными заседателями обычно располагались длинные скамьи в виде больших сундуков. На них раскладывались папки с судебными делами, а те из дел, которые были не важны и не требовали незамедлительного решения, откладывались, «отталкивались» (schieben 'толкать, подвигать') на самый конец этой скамьи (Borchardt, Wustmann, Schoppe, 51; Seiler 1922, 251; Küpper, I, 89).

Выражение etwas auf die lange Bank schieben также имеет достаточно древнюю фиксацию в немецкой литературе: толковые словари регистрируют его примерно с 1500 года (Grimm, I, 1108). Кроме того, это выражение имело и свой фразеологический антоним etwas durch die Bank schnellen (букв.: бросать что-либо через скамью) 'отделываться от чего-либо'.

Чешские паремиологи, как мы видели, уверенно относят древнечешский оборот do dlúhé truhly založiti

к германизмам. В русской же паремиологической традиции, наоборот, усиленно подчеркивается национальная специфичность и самобытность выражения *отложить в долгий ящик*. Лишь один источник — словарь М.И.Михельсона — приводит немецкий эквивалент etwas auf die lange Bank schieben, объясняя смысл русского оборота о долгом ящике. Немецкое и русское выражения трактуются М.И.Михельсоном как самостоятельные фразеологические параллели, история которых никак не связана друг с другом. Об этом свидетельствует прежде всего историческая интерпретация русского оборота в духе предшествующей «национальной» традиции: «У дворца царя Алексея Михайловича, в Коломенском селе, был сделан в столбе длинный ящик, куда клались челобитные, царем быстро рассматривавшиеся, но остававшиеся без движения, благодаря волоките в канцеляриях» (Мих. II, 77—78).

Проделанный выше анализ славянского материала позволяет, однако, с уверенностью признать и русский и чешский фразеологизмы калькой с немецкого. Относительно поздняя фиксация (XVIII в.) по сравнению с немецким источником (XV в.), исключительно литературно-книжное употребление (особенно на раннем этапе), отсутствие большого числа вариантов в живой речи, жесткость семантики и структуры — все это признаки фразеологической кальки.

Судьба этого германизма у восточных и западных славян, однако, различна. В чешском языке оборот do dlúhé truhly založiti, распространенный в XVI веке, в дальнейшем полностью исчез из употребления. В этом процессе сыграл свою роль прежде всего общий упадок чешского литературного языка после поражения чехов в битве с баварскими войсками при Белой Горе (1620 г.) и утраты самостоятельности Чехии. В период же национального возрождения (XIX в.) даже включение в словарь Й.Юнгмана и в славянский паремиологический сборник Ф.Челаковского не помогло воз-

родить этот фразеологизм, потому что сам немецкий прототип к тому времени стал архаизмом и не мог быть источником или стимулятором калькирования.

Русский фразеологизм *отложить в долгий ящик,* как показывает внутренняя форма и предложное управление, также имел своим источником не современный немецкий оборот etwas auf die lange Bank schieben, а бытовавшее вплоть до XVIII века выражение etwas in die lange Truhe legen. Характерно, что в русский язык он вошел именно в 1-й половине XVIII века, в период активного возрождения литературного языка на национальной основе. Благодаря реформам Петра I этот период сопровождался и «бурным процессом освоения "внешних" лексических заимствований из западноевропейских языков. политехнизацией языка, осложнением функций содержания деловой, официально-канцелярской речи» (Виноградов 1938, 91). Наряду с такими лексическими заимствованиями-канцеляризмами в русский, а позднее и в украинский язык попал и фразеологизм о долгом ящике, символизировавший медлительную чиновничье-бюрократическую процедуру средневекового немецкого судопроизводства. Этот символ был вскоре переосмыслен в русских традициях допетровской эпохи и стал трактоваться как реликт волокитства при рассмотрении челобитных во времена Алексея Михайловича. Именно это переосмысление по «бюрократической смежности» двух столь разных эпох русской истории и сделало этот фразеологизм ярко национальной идиомой.

Для русского языка в послепетровский период оппозиция «свое : чужое» не была непримиримой, несмотря на все усилия пуристов. Новые иноязычные элементы активно усваивались вместе с новыми реалиями и понятиями. Острой борьбы между «своим» и «чужим» быть не могло, ибо первое было уже достаточно конкурентноспособным, чтобы органически впитывать второе без опасности раствориться в

нем. Хотя билингвизм и был характерен для образованного сословия России XVIII века, однако он не был обязательным условием заимствования лексики и фразеологии, а главное — условием активизации процесса заимствования. Поэтому фразеологическая калька с немецкого in die lange Truhe legen, к XVIII веку уже устаревшего, могла восприниматься и без билингвистического фона. Буквально переведенный русскими словами, этот оборот быстро утратил связь со своим прототипом и зажил новой, русской жизнью. Именно этим можно объяснить устойчивую привязку данного выражения и В.И.Далем, и всеми русскими паремиологами и историками фразеологии к челобитным в адрес Алексея Михайловича: такое этимологически неверное толкование ярко отражает национальное восприятие фразеологического заимствования. Подобно многим лексическим германизмам петровских времен (типа *парикмахер, вахтер, почтмейстер),* этот фразеологический архаизм, утраченный немецким языком, продолжает активно жить в русском.

Корни большинства фразеологических заимствований в славянских языках уходят в почву национального возрождения XVII—XVIII веков. Чтобы обнажить эти корни, необходимо не только установить относительно надежную фиксацию фразеологизмов во времени и отыскать их конкретный иноязычный прототип, но и понять специфику взаимодействия «своего» и «чужого» в конкретных культурно-историческиx условиях развития литературного языка.

Ивановская площадь или ивановская мочь?

Методика структурно-семантического моделирования фразеологии эффективна и тогда, когда она становится инструментом проверки сомнительных гипотез о происхождении явно русских оборотов.

Вот еще один фразеологизм из тех, которые единодушно признаются «отражателями» русской истории и культуры,— *во всю ивановскую*. Сомневаться в том, что он по-настоящему русский, невозможно уже потому, что в него входит такое национально-колоритное имя, как Иван. Но проверить его «историчность» чисто лингвистическим методом все же не мешает.

Любители русской истории и словесности издавна используют оборот *во всю ивановскую* для подтверждения в принципе верного тезиса о том, что язык отражает конкретно-историческую реальность. Этот оборот действительно удобен с такой точки зрения, если признать давно известную легенду о связи его с колокольней Ивана Великого в Кремле.

Вот один из последних лингвострановедческих очерков на «ивановскую» тему, в котором сквозь призму традиционного толкования фразеологизма просвечены многие интересные и не подлежащие сомнению факты русской истории. Он — часть книги В.Б.Муравьева «Московские литературные предания и были», в которой собрано много сведений о прошлом и настоящем нашей столицы. Такие сведения, однако, не всегда ведут к правильному этимологическому решению.

«— А ну валяй во всю ивановскую!

Скажет так, и каждому ясно, что это значит громко, во весь голос и к тому же еще лихо, по-молодецки.

Выражение “во всю ивановскую” происходит из старинного термина колокольных звонарей “звонить во всю колокольную фамилию”, что означало звонить во все колокола, имеющиеся на колокольне. Поскольку колокольни имели названия, то по ним именовалась и “колокольная фамилия”.

“Колокольная фамилия” колокольни Ивана Великого в Москве называлась Ивановской.

“Иван Великий” был самым высоким сооружением Москвы; возносясь своей золотой могучей главою над всем городом, он был виден отовсюду.

Уже само название колокольни — не официальное, а народное — “Иван Великий” — определяло ее место и значение в сознании москвича и всякого русского человека. Она была символом Москвы и тем самым России.

В народе было распространено поверье, что, пока стоит “Иван Великий”, будет стоять и Россия. В 1812 году Наполеон приказал взорвать колокольню. Взрывом были разрушены пристройки, взрывной волной сорвало крест, но сама колокольня уцелела. В этом москвичи видели счастливый знак, и когда в 1813 году вновь зазвонили колокола на Ивановской колокольне, то в Москве был праздник: звон “Ивана Великого” возвещал возрождение Москвы.

“Ивана Великого” изобразил М.Ю.Лермонтов в стихотворении “Два великана” как символ России, противопоставленный Наполеону:

В шапке золота литого
Старый русский великан
Поджидал к себе другого
Из далеких чуждых стран.

“Иван Великий” был не только самой большой колокольней в Москве, но и обладал самым большим количеством колоколов и к тому же самыми крупными колоколами.

На его звонницах размещалось около 30 колоколов. Наиболее крупные имели свои имена: Большой, или Праздничный, в 65 тонн, Реут, или Ревут, в 32 тонны 760 килограммов, Вседневный в 13 тонн; Медведь в 7 тонн; Лебедь в 7 тонн, и так до Безымянного, который весил 1 тонну 71 килограмм.

Можно представить, какой стоял гул, когда звонили во всю ивановскую “колокольную фамилию”!» (Муравьев 1981, 74—75).

«Неоспоримая» достоверность фактов, излагаемых по поводу оборота *во всю ивановскую,* имеет магичес-

кую силу. Вот уже более ста лет в этом «историческом» объяснении не сомневаются ни языковеды, ни этнографы, ни историки. Правда, связывая оборот с историей Кремля, некоторые толкователи предпочитают не «колокольную», а «площадную» версию. Уже И.М.Снегирев (1854, 188) при объяснении выражения *катай во всю ивановскую* подчеркивает, что Ивановская — это «площадь или улица в Московском Кремле» у Ивана Великого, и замечает мимоходом, что «простой народ в Болгарии доселе называет всех русских Иванами, а греки, там живущие, Россию — Ивановщиной».

На Ивановской площади, по рассказам многих популяризаторов русской фразеологии, дьяки громко во всеуслышание оглашали царские указы (Варт., 133; Альп. 10; Шанский 1963, 79; Маслов 1975, 145; Гуревич, Дозорец 1988, 168; Гвоздарев 1988, 71—72, и др.— Бирих, Мокиенко, Степанова 1992). Такие рассказы также нередко уснащаются весьма любопытными подробностями. Вот еще одна зарисовка средневекового московского быта и в какой-то мере новый семантический поворот в истории нашего выражения: «Иногда здесь (На Ивановской площади.— *В.М.*) наказывались дьяки за взятки и лихоимство; наказание это состояло в том, что их выставляли на позор, обвешанных украденными вещами: мехами, соленой рыбой и проч.; а в иных случаях еще били их нещадно кнутами и батогами, отчего они кричали во всю Ивановскую площадь» (Ермаков 1894, 25).

Наконец, в некоторых районах России пытались — по аналогии с Ивановской площадью в Москве — объяснить наш оборот на основе своих местных реалий. В Поволжье, например, его связывают с Ивановской ярмаркой в селе Кресты бывшего Шадринского уезда. В прошлом веке она по торговому обороту была на 3-м месте после Нижегородской и Ирбитской (СРЯ, IX, 25).

Итак, не сомневаясь в конкретно-исторической привязке к Ивану Великому или Ивановской площади, толкователи оборота предлагают три объяснения его исходного смысла:

— звонить во всю Ивановскую «колокольную фамилию»;

— громко кричать «во всю Ивановскую площадь», оглашая царские указы;

— громко вопить «во всю Ивановскую площадь», подвергаясь телесным наказаниям.

Все они основаны на убеждении, что первичное значение было обязательно «слуховым», т. е. характеризовало громкость звучания. Начнем поэтому с языковой проверки именно этой изначальной посылки.

Кроме громкости крика, оборот *во всю ивановскую* уже давно характеризует мощный храп или крепкий сон: «Девка тут же сидит и храпит во всю ивановскую» (И.С.Тургенев. Уездный лекарь); «Постелимся на печи да и захрапим во всю ивановскую» (М.Е.Салтыков-Щедрин. Благонамеренные речи); «Не войду, некогда! Спит во всю ивановскую» (Ф.М.Достоевский. Преступление и наказание).

В словарях зарегистрированы и такие употребления, которые весьма далеки от звуковой ассоциации. «Фразеологический словарь русского языка» под редакцией А.И.Молоткова совершенно объективно выделяет для подобных случаев особое значение ‘очень быстро, со всей силой и т. п. (делать что-либо)’: «— Эй, извозчик, вези прямо к обер-полицмейстеру! Ковалев сел в дрожки и только покрикивал извозчику: “Валяй во всю ивановскую!”» (Н.В.Гоголь. Нос); «Был немец громом в землю вжат; // Врага железный жар знобил: // По бронеколпакам сержант // Во всю ивановскую бил» (А.Недогонов. Гильза).

В русской литературе можно найти еще больший «отрыв» выражения *во всю ивановскую* от колокольного звона или думных дьяков, зачитывающих цар-

ские указы: «Во всю ивановскую трачу деньги, которые получил за своего “Иванова”» (А.П.Чехов — Цит. по: Молочко 1974, 127); «Давно ли проезжал я по этой Червленой балке! Тогда терны цвели во всю ивановскую, белой кипенью вся балка взялась!» (М.Шолохов. Поднятая целина); «Тогда Мишка приналег на насос и стал качать во всю ивановскую, а я стал Аленку поливать краской» (В.Драгунский. На Садовой большое движение); «В директрисином кабинете во всю ивановскую светило теплое солнце, четыре желтых квадрата лежали на желтом полу» (В.Липатов. Повесть без названия, сюжета и конца).

Сталкиваясь с таким семантическим многообразием, исследователи фразеологии того или иного писателя попросту характеризуют подобные случаи как отклонение от литературной нормы — индивидуально-авторские преобразования. «Ставя фразеологизм в необычное сочетание,— подчеркивает, например, Л.И.Шоцкая,— писатели наделяют его свойством свободной сочетаемости. “Корней Горюнов дал барину своему уходиться, *проскакав* с ним *во всю ивановскую* без одной двадцать станций” (В.И.Даль. Бедовик). *“Спит* себе *во всю ивановскую”*» (Шоцкая 1971, 346). Сочетание нашего оборота с глаголами *проскакать* и *спать,* следовательно, вторично, индивидуально по сравнению с *кричать во всю ивановскую.*

Те фразеологи, которые обращаются к большому конкретному материалу, объективно опровергают такие утверждения. Так, Ф.Г.Гусейнов находит в литературе XIX века не только примеры употребления нашего оборота именно в значении ‘очень быстро’, когда он сочетается с глаголами движения, быстрого перемещения, но и соединение его с глаголами *погулять, боронить* или *стараться:* «Продамся за тысячу, за две, прокручу их, погуляю во всю ивановскую» (И.Т.Кокарев. Сибирка). Анализируя эти употребления, он приходит к выводу, что в данном случае можно констатировать не расширение сочетаемости,

а, скорее, сужение (Гусейнов 1977, 26—29). Иными словами, для XIX века оборот *во всю ивановскую* имел более широкий, чем теперь, круг глаголов, с которыми он вступал в связь. Впрочем, приведенные выше примеры *(качать во всю ивановскую* из В.Драгунского) показывают, что и сейчас такая сочетаемость весьма широка.

Тот факт, что наше выражение не прикреплялось прочно к глаголу *кричать,* подтверждается и словарными данными. Даже в словаре В.И.Даля, который по традиции считал его исходным вариантом «колокольное» *звонить во всю ивановскую* 'во все колокола и во весь мах', приводятся и такие его «окружения», как *скакать, валять, кутить во всю ивановскую* (Даль II, 5), *дуть во всю ивановскую* (Даль I, 503) и *катать во всю ивановскую* (Даль II, 96). Последнее сочетание он характеризует как «шибко гнать, едучи».

Наблюдения над сочетаемостью во фразеологии во многом тождественны наблюдениям над семантикой. В нашем случае это особенно очевидно. Ведь если признать, что уже в момент рождения оборота *во всю ивановскую* он мог сочетаться и с глаголами движения, и с глаголами *храпеть* или *спать,* и с другими, то традиционная версия о связи его с колокольным звоном или громким оглашением указов оказывается под угрозой. Это означает, что искони наш оборот просто обозначал интенсивность, высшую степень проявления какого-нибудь действия, а потому с конкретным звоном или криком на конкретной московской площади не имеет ничего общего.

И действительно, если обратиться к пока самому старому известному материалу о нашем выражении — извлечениям из литературы XVIII века, то мы с удивлением обнаружим, что он активнее отражает именно значение 'очень быстро' и только потом — 'очень громко', а второе значение связано не только с криком,

сколько... именно с храпом: «Корыстолюб. А зимою, нарядясь оборотнями, на извощиках самых хватских гоняют по Залыберью во всю ивановскую» (И.Соколов. Судейския имянины, 1781 г.); «То ты, как хочешь, работай, // Проворней исполняй все дело; // во всю ивановскую смело; // Не спи никак и не зевай» (Н.П.Осипов. Вергилева Енеида, вывороченная наизнанку, в 12 песнях, 1808 г.); «Добравшись люди до постели // Во всю ивановску храпели, // Как водится в ночи» (там же) (Палевская 1980, 129).

Не правда ли, странная вещь: чем ближе хронологически к истокам оборота *во всю ивановскую,* тем дальше от «площадной» мотивировки, которая ему приписывается? Ведь если кричать во всю площадь (или звонить во все колокола) еще кажется вполне логичным, то храпеть во всю площадь, а тем более гонять, работать или скакать на лошади во всю площадь выглядит весьма причудливо, если не сказать абсурдно. Не случайно поэтому в некоторых популярных книгах (например, Э.Вартаньяна) «реконструируется» для этого выражения именно предлог *на.*

Итак, языковые факты показывают: привязка оборота *во всю ивановскую* к истории Кремля вторична, она — плод народной этимологии, легенда, порожденная языком.

Если это так, то что же здесь было первичным?

Прежде чем ответить на этот вопрос, посмотрим, в какие синонимические отношения вступает оборот *во всю ивановскую.* Это, в соответствии с методикой структурно-семантического моделирования, первый этап этимологического анализа фразеологии.

Подберем в рамках современного литературного языка одноструктурные синонимы с местоимением *весь* на две интересующие нас семантические темы: 'быстро, сильно (об интенсивности перемешения)' и 'громко, оглушительно (о крике, плаче, храпе). В первый ряд войдут известные *во всю мочь, во всю мощь, во всю силу, во весь дух, во всю прыть, во весь*

опор, во все лопатки, во все корки (прост.). Во второй — *во все горло, во весь рот, во всю глотку, во весь голос, во всю мочь, во всю (в полную) силу.* Словари давно уже отмечают синонимию некоторых из этих оборотов с нашим выражением. Так, в словаре В.И.Даля под глаголом *дуть* даны сочетания *дуй во весь дух!* и *дуй во всю Ивановскую!* (Даль I, 503).

Обращение к диалектному материалу показывает, что эти два синонимических ряда — исконно русские, ибо вышли из недр народной речи. Кроме уже приведенных, мы находим в говорах или просторечии такие обороты нашей структурно-семантической модели:

1. 'Быстро, сильно (об интенсивности перемещения движения)': обск. *пустить во весь мах* 'изо всей силы, с маху, размахнувшись' (СРГО Доп. I, 262), олон. *во всю меть (бежать)* 'очень быстро (о коне)' (СРНГ, XII, 78), горьк. *во всю силушку* 'изо всех сил' (БС 1975, 27), сиб. *изо всех рысей (ехать, бежать)* 'прилагая все силы' (Федоров 1980, 55), горьк. *бежать во всю пору* (Захаров 1976, 176), пск. *во все духи́, во все оха́пки (бежать, ехать, мчаться), во все прузы (бежать)* 'очень быстро' (КПОС), арх. *бежать во все ноги* (АОС I, 145), *плясать во все жилки* (Даль II, 552) и под.

2. 'Громко, оглушительно (о крике, плаче, храпе)': пск., горьк., перм., урал. *во всю голову, во всю головушку (кричать)* (БС 1975, 27; СРНГ, X, 164—165; Ивашко 1975, 111), урал., перм. *во злу головушку кричать* 'очень сильно кричать или плакать' (СРНГ, XI, 290), *в известную голову, в известный голос (кричать)* 'кричать во весь голос, изо всех сил' (СРНГ, XII, 104), кар. *петь во всю голо́вушку* (ККС), смол. *во всю мя́лицу* (кричать), дон. *во всю губу́ (кричать),* печ. *во всю челюсть (кричать)* (КПОС), пин. *во всю пасть (кричать),* морд. *во весь кады́к (кричать)* (СРГМ, II, 70), прост. *во все хайло* (XVIII век — Палевская 1980, 80), олон. *во весь крик (закричать)*

(СРНГ, X, 165), пск. *во весь гвалт (кричать, плакать, петь)* (КПОС).

Нужно отметить, что для второго фразеологического ряда характерна и замена предлога *в* на *на:* пск. *на весь рот, на всю глотку, на всю голову (кричать, плакать, петь)* (КПОС), прост. *на весь голос* (XIX в.), смол. *на все банда́лы (раскричаться)* (ССГ, I, 119), перм. *на всю ве́слину,* пск. *на весь изгал, на весь гай, на всю блажь, на всю блаженную (кричать)* (КПОС), прост. *храпеть на всю насосную завертку* и под.

Комментируя этот материал, можно заметить, что при всем кажущемся разнообразии он весьма однороден. Практически он укладывается в строгие семантические рамки двух доминантных мотивов:

1. ‘Перемещаться или кричать с очень большой силой’. Сюда входят прежде всего обороты со словами *мочь, мощь, сила, силушка,* которые характеризуют и интенсивность движения, и силу голоса. Но к этому мотиву можно отнести как специализированно «двигательные» выражения со словами *дух, мах* или *рысь, опор, прыть* и т. п., так и специализированно «звуковые» обороты со словами, характеризующими силу голоса,— *крик, блажь, гай, ве́слина, изгал.*

2. ‘Перемещаться или кричать, интенсивно используя для этого соответствующие органы тела’: *во все лопатки, во все ноги (бежать)* или *во все горло, во всю голову, во всю пасть (кричать).*

Эти мотивировки покрывают и те из названных выражений, которые содержат в своем составе непонятные нам диалектизмы, например: *меть* ‘галоп, рысь’ (олон. *во всю меть), пру́за* ‘сила, скорость, пружинистость’ (пск. *во все прузы), мя́лица, мя́лка* ‘рот, глотка, горло’ (смол. *во всю мя́лицу)* или *гай* ‘рев, крик, шум’ (пск. *на весь гай).* Характерно, что и в других славянских языках можно найти подтверждение закономерности таких мотивировок. В чешском, например, для обозначения силы крика упот-

ребляются выражения со словом *горло:* křičet co hrdla měl, co hrdla stači, z plna hrdla.

Из перечисленных выражений лишь одно, узкодиалектное — пермское *на всю вéслину* — в какой-то степени приближается к «пространственной» мотивации, ибо *вéслина* здесь — образование от *весь, весьце* 'село' (Даль I, 187; Прокшева 1973, 123—124). Как видим, даже этот регионализм показывает неправомерность предлога *во* в обороте *во всю ивановскую,* если исходить из традиционной «площадной» версии. Ярославское же *во всю подселенную кричать* 'очень громко' (ЯОС, 11), вероятно, позднее образование.

Итак, языковой материал дает основания предположить, что выражение о «всей ивановской» — не «индивидуально-историческое» словосочетание, отразившее московскую реалию, а всего лишь один из осколков фразеологической модели с интенсифицирующим значением. В этом случае *ивановская* — определение не к существительным *площадь* или *колокольня,* а к словам *мочь, сила* или *силушка.* Ведь если реконструировать в качестве прототипа именно *во всю ивановскую мочь (силу),* то тогда понятно, почему уже в XVIII веке наш оборот имел и значение 'быстро', 'сильно', 'громко' и т. д.: с самого начала интенсивность, сила действия была запрограммирована соответствующими существительными. Не случайно семантическая амплитуда выражения *во всю мочь* полностью совпадает со значениями оборота *во всю ивановскую:* «Лошадь несла его во всю мочь» (Д.В.Григорович); «Я также кричал во всю мочь и бежал» (С.Аксаков); «Дождь... жарит во всю мочь по драночной крыше» (М.М.Пришвин) (иллюстрации БАС, V, 12).

Посмотрим, дает ли язык основания для аргументации этого предположения.

Фактов распространения оборотов данной модели уточняющим определением, действительно, немало. Вот лишь некоторые из них, зафиксирован-

ные словарем XVIII века (Палевская 1980, 175, 259, 282): «Ямщик по обыкновению своему поскакал во всю лошадиную мочь» (А.Н.Радищев); «Детина на коне, имея ум незрелый, // Скакал день целый, // Во всю коневью мочь» (В.И.Майков); «Выехав из замка, поскакал я во всю конскую прыть» (М.В.Попов); «Я побегу от вас во всю конскую рысь к моим деревенским красавицам» (А.Н.Радищев).

Особое разнообразие определений, естественно, отличало оборот *во всю мочь:* уже само существительное с широким значением давало возможность соответствующим прилагательным характеризовать как животных *(во всю коневью* или *лошадиную мочь),* так и людей: «При сих словах вздохнула девка, // Во всю девичью мочь, // И отошла» (А.П.Сумароков. Подьяческая дочь); «Супруга вережит во всю супругу мочь» (А.П.Сумароков. Супруг и супруга).

Любопытен в этом отношении отрывок из басни И.А.Крылова, где «человеческое» и «животное» *во всю мочь* скрещиваются:

Случись тут Мухе быть. Как горю не помочь?
Вступилась: ну жужжать во всю мушину мочь...

(Муха и дорожные)

Среди подобных употреблений находим и такие, которые вплотную приближают нас к разгадке прилагательного *ивановский:* «В то же мгновение свита Катерины Львовны взлетела ей на голову и по ее спине, закрытой одной суровою рубашкою, загулял во всю мужичью мочь толстый конец вдвое свитой веревки» (Н.С.Лесков. Леди Макбет Мценского уезда). *Во всю мужичью мочь* — это уже лексический вариант оборота, социально определяющий нашего Ивана.

Второе свидетельство — еще более конкретно, хотя оно имеет несколько иную синтаксическую форму — *изо всей дурацкой мочи:*

Стало в третий раз смеркаться.
Надо младшему сбираться;
Он и усом не ведет,
На печи в углу поет
Изо всей дурацкой мочи:
«Распрекрасные вы очи!»

Речь идет об Иванушке-дурачке из сказки П.П.Ершова «Конек-горбунок». Сочетание оборота *изо всей мочи* с прилагательным *дурацкий* — явно не авторская находка, ибо и более ранние русские писатели отразили его как народно-просторечный вариант:

Дурачество, разинув рот,
В безмерной радости, не видя, где Эрот,
Стрельнуло изо всей дурацкой мочи —
И вышибло ребенку очи.

(А.П.Сумароков.
Амур, лишенный зрения)

Синтаксическое различие оборотов *во всю ивановскую (мужичью) мочь* и *изо всей дурацкой мочи* не существенно, ибо их значения и лексический состав практически тождественны. Подтверждением их общности является употребление П.А.Вяземским сочетания *дурачиться во всю ивановскую,* которое перекидывает мостик между поведением русского сказочного героя и его именем. Это подтверждение встретилось в одном из писем писателя (Фонштейн В.М. «Письма — это самая жизнь...»: О дружеских письмах П.А.Вяземского// Русская речь, 1983, № 1, с. 30).

Особо важным аргументом в пользу предлагаемого толкования эпитета *ивановский* в нашем выражении является его заменяемость в русском фольклоре на другие «именные» определения:

Ты ведь пой-косе своёго жеребёноцька,
Ты ведь пой его да на реки Муравенки,

Ай кататьце давай ты ему в трёх росах,
Как ты в трёх его росах: да во перьвой росы,
Во перьвой росы катай всё во Иваньскою,
Во второй росы катай ты во Петровською,
Во третей росы катай коня в Ильиньскою...

(Исцеление Ильи Муромца.
Былины 1986, 107)

Наконец, показательно нанизывание эпитета *ивановский* на обороты данного ряда. Так, в Каргополе записана фраза: «Рыця́ть во всю голову, во всю ива́новьску» (СРЯ, IX, 25), где *ивановьска* — уточнение к *голова.*

В том, что именно Иванушка-дурачок вошел в нашу поговорку, нет ничего удивительного: это самый любимый персонаж русского фольклора. Несть числа различного рода Иванам в русских сказках: Иван-царевич, Иван-Горох, Иван Зорькин, Иван Медвежье Ухо, Иван Сучич, Иван Сторожевич, Иван Бурлак, Иван — белая Епанча, Ивашка — Белая Рубашка... И везде это народный герой, отличающийся ловкостью, добротой, простодушием с некоторой долей лукавства и незаурядной силой (Кондратьева 1983, 51). Заглянув в русские сказки, мы тут же убедимся, что именно Иванушка-дурачок совершает там все действия, запечатленные во фразеологизме *во всю ивановскую:* он своей мощью побеждает самых сильных и коварных врагов, стремительно переносится через горы и долы, молодецким криком заставляет клониться к земле травы и леса. Вот, например, как три Ивана из сказки «Иван Быкович» соревнуются в своей «ивановской мочи»: «Вышли они на широкий царский двор. “Ну, братцы,— говорит Иван-царевич,— давайте силу пробовать: кому быть бóльшим братом”.— “Ладно,— отвечал Иван Быкович,— бери палку и бей нас по плечам”. Иван-царевич взял железную палку, ударил Ивана — кухаркина сына да Ивана Быковича по плечам и вбил того и другого по колена в землю. Иван —

кухаркин сын ударил — вбил Ивана-царевича да Ивана Быковича по самую грудь в землю; а Иван Быкович ударил — вбил обоих братьев по самую шею. “Давайте,— говорит царевич,— еще силу попытаем: станем бросать железную палку кверху; кто выше забросит — тот будет больший брат”.— “Ну что ж, бросай ты!” Иван-царевич бросил — палка через четверть часа назад упала, Иван — кухаркин сын бросил — палка через полчаса упала, а Иван Быкович бросил — только через час воротилась. “Ну, Иван Быкович! Будь ты большой брат”» (Аф., I, 279).

В другой сказке — «Об Иване-богатыре, крестьянском сыне» — герой испытывает свою силу тем, что, воткнув кол посреди огорода, поворачивает им всю деревню, отрывает рукой железную дверь. Он же демонстрирует поистине космические скорости, ибо его богатырский конь «подымается выше леса стоячего, что пониже облака ходячего, долы и горы между ног пускает, великие реки хвостом устилает, из ушей своих выпускает густой дым, а из ноздрей кидает пламя великое» (Аф., III, 362). Современный приверженец мифов о пришельцах из космоса мог бы усмотреть в этом описании следы НЛО. В той же сказке Иван — крестьянский сын показывает и полную мочь своего голоса, ибо в чистом поле «кричит своим богатырским голосом: “Гей ты, сивка-бурка, вещая каурка! Стань передо мной, как лист перед травой!”». Да и храпят сказочные Иваны именно «во всю ивановскую», подтверждая тем самым, что совесть у них чиста, а душа спокойна.

Итак, фразеологизм *во всю ивановскую* образовался от более пространного оборота *во всю ивановскую мочь (силу)* путем субстантивации прилагательного и усечения соответствующего существительного (ср. *пускаться во все тяжкие* и под.). Процесс субстантивации мог быть и еще более последовательным и «дальнобойным»: из сочетаний такого типа образовалось наречие *вовсю* ‘изо всех сил, очень сильно’.

Прилагательное *ивановский,* следовательно, первоначально относилось не к площади или колокольне Ивана Великого, но к герою русского фольклора — Иванушке-дурачку. Замена притяжательного прилагательного *Иванов* на относительное *ивановский* достаточно типична для разговорного языка (ср. *Васильев — Васильевский остров).*

Как видим, лингвистический анализ привел нас к выводу об исконности выражения о «всей ивановской», хотя это — иная исконность, чем утверждалось ранее. Но и в этой интерпретации оно содержит не менее важные для лингвострановедения факты. Ведь за ним — необъятные по своему диапазону сюжеты об Иване-дураке и Иване-царевиче, которые каждый русский узнает с самого раннего детства. В его значениях до сих пор еще теплится отражение тех достоинств, которые приписываются нашему герою: недюжинная сила, умение преодолевать большие расстояния и непреодолимые препятствия, молодецкая удаль и богатырское здоровье.

«Герой фольклора — "дурак", презираемый даже отцом и братьями, всегда оказывается умнее их (враждебных сил.— *В.М.*), всегда — победитель всех житейских невзгод»,— писал М.Горький, подчеркивая оптимистический настрой русского устного творчества (Горький 1937, 450). И в том, что своего любимого героя народ называет дураком, нет ничего обидного: «Старшие братья называются умными в том значении, какое придается этому слову на базаре житейской суеты, где всякий думает только о своих личных интересах, а младший — глупым в смысле отсутствия в нем этой практической мудрости: он простодушен, незлобив, сострадателен к чуждым бедствиям до забвения собственной безопасности и всяких выгод... Народная сказка всегда на стороне нравственной правды, и по ее твердому убеждению выигрыш должен постоянно оставаться за простодушием, незлобием и состра-

дательностью меньшего брата. Очевидно, что эпическая поэзия истинно разумным признает одно добро, а зло хотя и слывет таковым между людьми, но вводит своих поклонников в безвыходные ошибки и нередко подвергает их неизбежной гибели: следовательно, оно-то и есть истинно неразумное» (Аф., III, 400—401). Для знатока русской народной словесности А.Н.Афанасьева, как и для многих русских людей, этот сказочный герой — олицетворение нравственного начала нашего народа. Жить во всю ивановскую — это и биться с заклятым врагом в чистом поле, и щедро делиться с друзьями последней рубашкой, и мчаться по первому зову на помощь своей любимой, махнув рукой на все, чему придают большое значение «умные», здравомыслящие старшие братья.

Во всю ивановскую — яркая национальная метка, оставленная фольклором в нашем языке. Это своеобразный фразеологический символ того, что у нас принято называть русской душой, русским духом или широкой русской натурой. Экскурс в истоки этого выражения подтвердил мысль, более ста лет назад высказанную знатоком русского народного быта и языка Ф.И.Буслаевым. Предупреждая об опасностях, которыми чреваты «пристегивания» той или иной поговорки или пословицы к конкретным историческим событиям, он писал: «...Делим историю народных речений не по событиям, отмеченным в притчах собственно исторических, а по характеру быта, вообще во всех пословицах и поговорках отразившемуся. Только при таком воззрении, думаем, история народных изречений станет на собственной, твердой почве» (Бусл. 1854, 167). Действительно, во многих случаях корни национального колорита пословиц и поговорок не в их «историчности», которая может на поверку оказаться просто историческим анекдотом, а в народном быту. При этом быт, о котором пишет Ф.И.Буслаев,— это не только повседневность «хлеба

насущного», но и все, что составляет «бытие», т. е. жизнь народа во всех ее проявлениях. В том числе и в сказках об Ивáновых — во всю ивановскую! — деяниях.

Пареная репа, сбрасывание со счётов и рождение в сорочке

Разумеется, не каждый фразеологизм русского языка требует столь детализированного этимологического комментария и пересмотра традиционного толкования, как *положить в долгий ящик* или *во всю ивановскую.* В золотом фонде нашей идиоматики немало и таких выражений, которые либо более прозрачны по исходному образцу, либо менее проблематичны по своей историко-этимологической интерпретации. Но комментирование и самого прозрачного по образу оборота нередко может дать повод для описания ярких русских реалий.

Вот два таких выражения — *проще (дешевле) пареной репы* и *сбрасывать со счётов.* Их образная сущность понятна. Но за этой понятностью стоят факты, типичные некогда для русского деревенского и городского быта.

Первое свидетельствует о роли репы как продукта питания. Действительно, до появления в России картофеля, она была самым распространенным видом овощей и так же, как редька, входила в повседневный рацион крестьянского населения. Репу ели в сыром виде, но чаще парили — ставили в русскую печь в закрытом глиняном горшке, и она испекалась там в собственном соку, «распаривалась». Ели пареную репу обычно с квасом.

Пареная репа была также и наиболее частым «постным» блюдом. Не случайно в одном из антицерковных сатирических произведений XVIII века — «Калязинской челобитной» — монахи жалуются на свое-

го архимандрита, который заставляет их есть «репу пареную да редьку вяленую».

Обыденность репы, простота ее приготовления, так же как и ее дешевизна, вошли в пословицы и поговорки: *Репой да брюквой люди не хвалятся; Капуста да репа брюху не крепа; Пареная репа из избы выживет; Служил семь лет, выслужил семь реп[, да и тех нет].*

Из всех таких деталей и выросла переносная семантика русского выражения о пареной репе.

В обороте же *сбрасывать со счётов* «заложена информация» о бытовой системе счета, которая и сейчас применяется в некоторых наших магазинах и бухгалтериях, удивляя своей простотой и эффективностью иностранцев. Наши счеты, состоящие из деревянной рамки с поперечными проволочными стержнями, на которых нанизано десять костяшек, ведут свою родословную от так называемого «дощаного счета», который был распространен на Руси с XVI века. Это был прибор, представляющий собой деревянную рамку с натянутыми на ней веревочками, на которых нанизаны костяшки для счета. Хотя по своему принципу такой прибор напоминает собой аба́к — счетную доску, применявшуюся для арифметических вычислений в Древней Греции, Риме и средневековой Европе, «дощаный счет» считается чисто русским изобретением. Не случайно в некоторых европейских странах конторские счеты до сих пор называют «русскими счетами». Их впервые вывез из России один французский математик, возвратившийся из русского плена после Отечественной войны 1812 года (Уразов 1956, 22; Бабкин 1956, 171—172; Шварцкопф 1967, 169—175).

Вычисляют на счетах, как известно, передвигая по проволочному стержню нужное количество костяшек — «откладывая» их на счетах. Когда же вычисление закончено и необходимо подготовить прибор к дальнейшей работе, костяшки «сбрасывают со счё-

тов» — поворачивают рамку так, чтобы все костяшки оказались справа.

Кстати, хорошо зная, что такое русский счет и конторские счеты, сами русские не всегда увязывают выражение именно со счетным прибором. Поэтому в нашем языке распространяется его вариант — *сбрасывать со счёта,* который внутренне бессмыслен. Вот почему знание истинного образа оборота не только напоминает о русской реалии, но и помогает следить в данном случае за правильностью речи.

Разумеется, этимологический экскурс и рекомендации по правильному употреблению того или иного слова и выражения — далеко не одно и то же. Язык развивается, меняются значения слов и их форма. Поэтому то, что с чисто этимологической точки зрения неверно, со временем может так укорениться в обиходе, что бессмысленно настаивать на жесткой регламентации «исконного» варианта, как это нередко делается писателями-популяризаторами вроде Б.Т.Тимофеева. Так произошло и с вариантом *сбрасывать со счёта,* который уже признается допустимым в русском литературном языке (ТСВЯ, 436). Эта рекомендация подкрепляется и ссылкой на таких мастеров слова, как К.Г.Паустовский и А.Н.Толстой: «Каждый раз, когда я думал об этом словаре, мне хотелось сбросить со счета лет двадцать» (Золотая роза); «— О маленьких людях, господин капитан, никто сейчас не думает,— скинуты со счета» (Хождение по мукам).

Акцентологическая же инерция этимологии нашего оборота, однако, остается пока неизменной: словари по-прежнему рекомендуют ударение *со счётов,* а не *со счетов,* которое иногда можно услышать в живой речи (БАС, XIV, 1322; СО, 720).

Опираясь на истинную мотивировку идиом, добытую либо путем глубинных этимологических разысканий, либо «открытым способом», можно реконструировать в итоге целую картину «русского мира»,

отраженную зеркалом фразеологии. Вот лишь основные идеографические рубрики этой картины, которые можно использовать и в преподавании русского языка как иностранного, и при более глубоком осмыслении родной речи нашими соотечественниками.

1. Природа, животный и растительный мир: *на чем свет стоит, свет клином сошелся на ком, выйти сухим из воды, как с гуся вода, как курица лапой, где раки зимуют, убить бобра, медведь на ухо наступил кому, белены объелся, ободрать как липку* и др.

2. Анатомия человека и жесты: *на глазах, хоть глаз выколи, сломя голову, водить зá нос, высасывать из пальца, сложа руки сидеть, нá руку, чувство локтя, на большой палец* и др.

3. Бытовые представления: а) реалии повседневной жизни прошлого — *задать баню кому, не ко двору, дым коромыслом, из кулька в рогожку, закусывать удила* и др.; б) трудовые процессы в крестьянской жизни — *через пень колоду, хоть пруд пруди, не мытьем, так катаньем, попасть впросак* и др.; в) единицы измерения (меры времени, длины, веса; денежные единицы) — *не по дням, а по часам, бéз году неделя, ни свет ни заря; как аршин проглотил, мерить на свой аршин, зá семь верст киселя хлебать, от горшка два вершка, с три короба, ни алтына за душой, ломаного гроша не стоит* и др.; г) игры, развлечения, спорт — *бить баклуши, играть в бирюльки, поставить на попá, жив курилка, биться об заклад, играть в жмурки* и др.; д) народная кухня и пища — *печь как блины, седьмая вода на киселе, калачом не заманишь кого, тертый калач, заварить кашу, мало каши ел кто, молочные реки и кисельные берега* и др.

4. История: *в бегах, в нéтях, ни бельмеса не смыслить, как Мамай прошел, Мамаево побоище, коломенская верста, казанская сирота, узнать всю подноготную, ни к селу, ни к городу, гол как сокол* и др.

5. Социальные отношения: а) семья и родственные связи — *свой брат, наш брат; Иван, не помня-*

щий родства, и др.; б) этикет — *милости просим, бить челом, ломать шапку перед кем, прийти к шапочному разбору, не поминай лихом, с легким паром, не солоно хлебавши* и др.; в) профессии — *пока суд да дело, судить да рядить, тянуть канитель, звонить во все колокола, наклеивать ярлык, получить добро, тянуть лямку, под сурдинку, вывести на орбиту, выйти на орбиту, закручивать гайку, сбрасывать со счётов, зеленая улица, без сучка без задоринки* и др.

6. Духовная культура: а) обряды, суеверия, верования — *бабушка на́двое сказала, к чертовой бабушке, бес попутал, как в воду смотрел, ни дна ни покрышки, вбивать осиновый кол, перемывать косточки, с легкой руки, типун тебе на язык* и др.; б) религиозные представления, связанные с христианством, и старославянская книжность — *ад кромешный, тьма кромешная, бездна (кладезь) премудрости, еле можаху, как на духу́, как зеницу ока, земля обетованная, камень преткновения, одним миром мазаны, один как перст, притча во языцех, воздать сторицей, как у Христа за пазухой* и др.; в) письменность, книжное дело — *ни аза, от аза до ижицы, с азов, буква в букву, для галочки, филькина грамота, от доски до доски, прописать ижицу, с красной строки, брать на карандаш, плести словеса, ходить фертом* и др.; г) художественная литература — *кисейная барышня, с открытым забралом, медовый месяц, лебединая песня, путевка в жизнь* и др.

7. Фольклор, народная речь, юмор: *на авось, не ахти какой, по щучьему велению; тише воды, ниже травы; красная де́вица, кровь с молоком, рожки да ножки, ни слуху ни духу, вверх тормашками, за тридевять земель, при царе Горохе, воро́н считать, дать берёзовой каши, когда рак на горе свистнет* и др.

Предлагаемый указатель строится на материале словника (составлен В.П.Фелицыной), который насчитывает около 400 фразеологизмов. Таков объем

учебного лингвострановедческого словаря для иностранцев, созданного ею совместно с автором этих строк (Фелицына, Мокиенко, 1990).

За каждой рубрикой этой идеографической схемы — живой кусок русской жизни в ретроспективе, за каждым выражением — отдельная история, чаще всего уходящая корнями в народный быт.

Не случайно, говоря о лингвострановедении, о русских реалиях, о национальной специфичности нашей фразеологии, приходится все время думать о ретроспективе. История языка здесь не только помогает точно измерить упрятанные в его недрах сокровища, но и ясно оценить все нюансы его современного употребления. Образ фразеологизма редко сглаживается полностью; чаще он лишь несколько меркнет — как в случае с *печки-лавочки* — или переключается на другие «исторические» ориентиры — как в случае с *во всю ивановскую*. Но так или иначе этот фразеологический образ оживляет наше повествование и в какой-то степени регулирует наше речевое поведение. «В основе всякого литературного языка лежит накопленное веками “сокровище” фраз, словосочетаний, комбинаций фраз, изречений, пословиц и т. п.,— писал Л.В.Щерба.— Но это “сокровище” оказывается гораздо большим сокровищем, чем обыкновенно думают. Обычно его понимают как сумму накопленной данным народом мудрости; между тем в языковом материале, унаследованном от старших поколений, заложены в виде возможностей и линии речевого поведения наследников этого сокровища» (Щерба 1957, 132). Следовательно, не только мы используем фразеологическую сокровищницу, но и она «использует» нас, заставляя соблюдать некоторые законы, о которых мы в процессе речи, быть может, и не подозреваем.

Для того чтобы в полной мере ощутить такую «фразеорегулировку», необходимо — в который уже раз! — сопоставление с другим языком.

Вот колоритный русский оборот «с двойным дном» — *родиться в сорочке.* С одной стороны, он характеризует удачливого, везучего человека, с другой — благодаря прозрачности значений составляющих его слов — явно намекает на то, что этот человек появился на свет не в костюме Адама.

В историко-лингвострановедческом ракурсе эти две стороны связаны с русской мифологией. По суеверным представлениям, новорожденный с сорочкой — околоплодным пузырем, перепонкой, покрывающей его тело или голову,— будет всю жизнь счастливым (Виноградов 1948, 3). Этот факт как будто мало влияет на употребление оборота в речи, однако его влияние обнаружится, как только мы поинтересуемся, во что же искони «одеты» счастливчики других народов.

Это суеверное представление является едва ли не своеобразной универсалией духовной культуры разных народов и потому отражено в идиоматике многих языков: пол. w czepku się urodził (родился в чепце), фр. être né coiffé (родиться причесанным), венг. bubokban született (родиться в пленке), монг. (с XII в.) ečege-in degel-tü töre (родиться в отцовской дели, т. е. шубе) и под. Универсальность эта, однако,— лишь универсальность «в принципе», ибо конкретноязыковое воплощение этой универсалии у русских весьма своеобразно. Именно такое своеобразие и препятствует упрощенному толкованию данного оборота в художественной речи и накладывает ограничения на восприятие лингвострановедческой информации учащимися.

Легко себе представить, например, ассоциативные смещения при толковании стихотворения А.В.Кольцова «Косарь», где этот оборот, использованный в несколько трансформированном виде, является «идейным стержнем»:

Не возьму я в толк...
Не придумаю...

Отчего же так —
Не возьму я в толк?
Ох, в несчастный день,
В бесталанный час
Без сорочки я
Родился на свет.

Иностранец-«буквоед» имеет полное право удивиться: о чем здесь сокрушается юный косарь, если все люди являются на божий свет «в чем мать родила»? Это *без сорочки,* действительно, где-то перекликаясь с другим русским оборотом — *остаться в одной рубашке,*— делает русское «везенье — невезенье» окрашенным по-особому: бесталанность косаря — это не только невезучесть, но и крайняя нищета, сопровождающая его с самого рождения.

Возможности варьирования позволяют постоянно оживлять буквальный смысл этого оборота, обыгрывать двойной план: «Андрей Витальевич родился в сорочке, которая росла вместе с ним и никогда не изнашивалась» (Известия, 1979, 1 янв.). Разумеется, такие случаи особенно трудны для адекватного восприятия русской идиоматики иностранцами.

С подобной трудностью сталкивается и русский переводчик, передающий аналогичный английский оборот to be born with a silver spoon in a mouth 'родиться счастливым' (букв.: родиться с серебряной ложкой во рту), внутренняя форма которого остроумно обыграна Дж. Голсуорси: «Little Jone had been born with a silver spoon in a mouth which was rather curly and large». Переводчица М.Богословская вынуждена передать эту идиому русским свободным образным словосочетанием, не воссоздавая семантического и стилистического оживления внутренней формы оригинала: «Маленький Джон родился с серебряной ложкой во рту, довольно большом и подвижном» (Шадрин 1969, 6—7). При таком переводе восприятие текста, которое весьма типично и для случаев,

когда иностранный учащийся сталкивается впервые с русской идиоматикой и воспринимает фразеологизм буквально, не только искажает его рисунок, но и полностью лишает фразеологизм его привычности, «обкатанности» в языке.

Задачи лингвострановедческого комментирования фразеологии многосторонни. Это и демонстрация семантического многоцветья образных оборотов, и выявление их специфики в художественном тексте, и умелая группировка в синонимические ряды, и сопоставление с иноязычной идиоматикой. Но такое комментирование всегда рискует остаться больше «лингво-», чем «страно-», если оно не будет оплодотворено историко-этимологическим толкованием. Лишь такое толкование позволит доискаться до самых глубин национальной специфики русской фразеологии, до самых ее «печек-лавочек».

Глава II.
ПОНЯТНОЕ В НЕПОНЯТНОМ И НЕПОНЯТНОЕ В ПОНЯТНОМ.
Темные слова и значения в составе фразеологии

Оцюш кайбас, абцуг и бекрень

Много лет исследователи творчества Пушкина пытались разгадать одну дорожную запись, сделанную поэтом осенью 1833 года во время поездки в Оренбургскую губернию. Собирая там материалы для «Истории Пугачева», Пушкин записал:

«Пугачев повесил академика Ловица в Камышине...

Оцюш кайбас, бог. Панин. Дом Пустынникова, Смышляевка».

Первая половина записи разгадана давно, ибо она отражена в восьмой главе «Истории Пугачева» и касается одного из эпизодов крестьянской войны.

Немало известно и о второй половине записи. Так, граф П.И.Панин, стоявший во главе войск, посланных Екатериной II против пугачевцев, останавливался именно в доме Пустынникова в селе Смышляевке, расположенном недалеко от Самары.

Загадкой оставалась фраза *Оцюш кайбас,* которая в академических изданиях сочинения А.С.Пушкина либо вовсе не комментировалась, либо трактовалась как непонятная. Эту загадку недавно разгадал мордовский пушкинист И.К.Инжеватов. Им установлено, что запись сделана поэтом в сентябре 1833 года,

во время посещения мордовского села Смышляевка. Этот факт подтверждается, в частности, и другой записью, опубликованной в книге «Рукою Пушкина. Несобранные и неопубликованные тексты», изданной в 1935 году: «Готовы с живого шкуру содрать. Слова Мордвина. 16 сент.»

Подобные факты говорят о том, что в болдинскую осень Пушкин встречался с мордовскими крестьянами, интересовался их бытом, этнографией, фольклором. «Оцюш кайбас» — прямое свидетельство такого интереса. Правда, эта фраза, воспринятая им на слух, несколько искажена: на самом деле это три мордовских слова *Оцю Шкай паз,* именующие самого почитаемого из семидесяти семи языческих богов мордвы. *Оцю* — всемогущий, великий, наивысший, *Шкай паз* — имя бога, который в древних мордовских мифах и песнях выступает в роли творца мироздания, носителя добра и света на земле. Наверное, слушая эти песни и мифы 16 сентября 1833 года, Пушкин и занес в свою записную книжку «слова Мордвина» — «оцюш кайбас, бог». Понятные поэту, они ждали своей расшифровки около полутора столетий.

Конечно, история пушкинской фразы во многом индивидуальна, случайна, вызвана предельно конкретным эпизодом из жизни Пушкина. Тем не менее она в какой-то мере показательна для «понимания причин непонимания» многих темных мест в нашем языке.

Во-первых, Пушкин, воспринимавший эту фразу на слух, сместил границы слов — он принял ее за двусловное целое: общая характеристика «бог», которой, по сути дела, расшифровано это словосочетание, была достаточна для того, чтобы вставить незнакомые мордовские слова в какие-то понятийные тематические рамки. Точно так же и мы, сталкиваясь с непонятным словосочетанием, зачастую не знаем, где границы его отдельных частей. Это легче всего

наблюдать у детей, начинающих осваивать язык и именно потому творчески преобразующих все, что в этом языке им кажется непонятным.

«— Дедушка, а как жевали Добрана?

— Какого Добрана?

— Ну, ты в сказке читал: "Стали они жить, поживать, да Добрана жевать"».

Этот диалог со своим внуком приводит писатель Н.Носов в «Повести о моем друге Игоре». По сути дела, в такой внутренней перестройке фольклорного (и уже потому в некоторой степени архаизированного) сочетания *добра наживать* также отразилась нечеткость восприятия отдельных частей целого — в случае, если в этом целом встречается какой-то «закодированный», непонятный элемент.

Во-вторых, причина того, что пушкинская дорожная запись столь долго оставалась неразгаданной,— недостаточность контекста, окружавшего фразу «оцюш кайбас». Контекст почти ничего не дает для ее понимания; вторая половина записи скорее похожа на перечисление разных лиц или объектов: «Панин. Дом Пустынникова, Смышляевка». В таком контексте, естественно, слово *бог* во фразе «Оцюш кайбас, бог» воспринимается отнюдь не как толкование непонятной мордовской фразы. Да и для убедительной констатации факта, что эта фраза именно мордовская, как мы видели, понадобилось целое источниковедческое изыскание. Чем неяснее контекст или речевая ситуация, в которой употреблено непонятное словосочетание, тем гуще туман непонятности.

Наконец, что особенно важно, непонятность пушкинской записи вызвана просто иноязычностью этой фразы. Иноязычные, инородные элементы в языке, а в особенности в составе фразеологии намного увеличивают долю непонятности, затемняют смысл сочетания даже тогда, когда какая-то часть его ясна. Так, выражения *в ажуре, войти в раж, с первого абцуга, выпить на брудершафт* или *набекрень* для

большинства русских требуют особого комментария именно потому, что в их состав входят заимствования.

Оборот *в ажуре* восходит к французскому сочетанию à jour 'вовремя' (букв.: в данный день), в речи бухгалтеров имеющему специализированное значение — 'подытоженный по сегодняшний день'. Характерно, что для «большей ясности» этого выражения на русской почве понадобилось дублирование французского предлога à русским *в*. Такая тавтология превратила словосочетание à jour в русское *ажур*.

Французское слово rage 'бешенство, ярость',— образованное от глагола rager 'злиться, приходить в ярость', вошло в состав оборота *войти в раж*.

Выражение *с первого абцуга* 'тотчас, немедленно, тут же' часто употреблялось в языке русских классиков прошлого века: «Репетилов пришел — и с первого абцуга сказал нам речь: вы, говорит, меня не беспокойте, и я вас беспокоить не буду» (М.Е.Салтыков-Щедрин. В среде умеренности и аккуратности. Господа Молчалины). Слово *абцуг* непонятно именно потому, что оно немецкое, да к тому же еще и узкоспециальное. Abzug — это метание карт при игре в банк (азартная карточная игра), распространенной в Европе. *Первый абцуг* вначале обозначало первую пару карт при метании направо или налево, первую раздачу, распасовку карт.

Выражение *выпить на брудершафт* было заимствовано из немецкого языка в прошлом веке вместе с древним застольным обычаем, по которому двое пьют вино, взявшись об руку и устанавливают таким способом взаимную дружбу и обращение на ты. Буквальное значение слова Bruderschaft — 'братство' — полностью проясняет смысл всего оборота: 'выпить за взаимное братство, дружбу с кем-либо'. В прошлом веке этот оборот чаще употреблялся в форме *выпить брудершафт с кем-либо:* «Давайте, господа, выпьем-

те все по-студенчески круговую, брудершафт» (Л.Толстой. Юность). Такая беспредложная форма обусловлена прямым калькированием немецкого сочетания (также беспредложного) Bruderschaft trinken — буквально 'пить братство'. Постепенно, в процессе вживания этого выражения в русский язык, оно стало употребляться с предлогом *на,* видимо под влиянием сочетаний *на ты, на вы с кем-либо.*

Иноязычное слово в силу своей непонятности может так врастать в русскую языковую ткань, что граница «своего и чужого» становится столь же размытой, как в пушкинской записи *оцюш кайбас.* Так, существительное *бекрень* мы уже отдельно не употребляем: оно имеет смысл лишь в составе наречия *набекрень,* характеризующего сдвинутые набок, к уху головные уборы: «[Она] поправила свою шляпку, сбившуюся набекрень» (К.Федин. Первые радости). В XVIII—XIX веках, однако, оно писалось еще раздельно, например в Словаре Академии Российской (1789), в словарях Даля, Михельсона. В украинском, белорусском и польском языках эти выражения до сих пор пишутся раздельно: бел. *на бакір,* укр. *на бакір,* пол. na bakier. Ср. рус. диал. (зап.-рус.) *шапочка на бакир* 'набекрень'. Еще большую степень «врастания» слова *бекрень* в русскую языковую стихию отражает глагол *набекренить* 'сдвинуть шапку набекрень'.

Большинству русских непонятно, что, собственно, значит таинственное слово *бекрень,* укрывшееся в наречии *набекрень.* Даже этимологи отнюдь не единодушны в его толковании. Одни (особенно польские и белорусские) связывают это слово и соответствующее выражение с немецкой морской командой Back kehr! 'Поворачивай левый борт!' Другие соотносят *бекрень* с тюркским словом bögri, bögrü 'кривой' или даже турецким bekri 'пьяница'. Некоторые настаивают на его русском происхождении, возводя *бекрень* к глаголу *кренить* (Фасмер, I, 147). Этому, однако, проти-

воречат приведенные белорусские, украинские и польские соответствия, которые никак с этим глаголом не могут быть соотнесены.

Убедительнее всего, видимо, связь этого выражения с реконструированным этимологами голландским глаголом *bekrengen 'склонять в сторону', известным в жаргоне моряков и оттуда попавшим в русский (первоначально тоже морской) обиход.

Нужно сказать, что несмотря на этимологическую затемненность сочетание *носить шапку набекрень* и само наречие *набекрень* весьма прочно укоренилось в русском языке. Уже в 1782 году его свободно склонял по всем русским правилам Г.Р.Державин в своей знаменитой «Фелице»:

Или, как то наскучит мне,
По склонности моей к премене,
Имея шапку на бекрене,
Лечу на резвом бегуне.

Более того, оно фразеологизировалось — образовало переносное значение в обороте *у него мозги набекрень* 'о человеке бестолковом, с придурью, со странностями': «Он думал, что у кухонных девчат мозги набекрень, так же, как береты» (В.Панова. Спутники). Такое шутливое переосмысление произошло еще в прошлом веке, о чем свидетельствует просторечная поговорка *глаза вразбежку и мозги набекрень* и употребление этого оборота Тургеневым: «Да что ваш русский человек, который не только шапку, да мозг-то свой носит набекрень» (Биографические очерки). Характерно, что и здесь, как и у В.Пановой, двуплановость этой фразеологической шутки специально акцентируется.

Считается, что оборот *мозги набекрень* прямо связан с обычаем носить головной убор набок: это якобы вызывало насмешки и «считалось странным, было отклонением от правил ношения головных уборов,

которым, как известно, придавалось большое значение. Человек, носивший шапку набекрень, казался поэтому не вполне здравомыслящим; такая манера до сих пор вызывает некоторую иронию» (КЭФ — Доп., 67; Опыт 1987, 80—81). Такое объяснение, однако, не подтверждается фактами. В литературном языке прошлого века нет этого иронического оттенка по отношению к головным уборам, сдвинутым набекрень:

И вдруг растрепанную тень
Я вижу прямо пред собою...
Жестокий ментик за спиною
И кивер чудо набекрень.

(А.С.Пушкин.
«Недавно я в часы свободы...»)

Нет его и в современном употреблении: «Я, как обычно, лихо заломив бескозырку набекрень, ехал на красивом гнедом коне Игривом» (А.А.Игнатьев, 50 лет в строю). Поэтому вероятнее всего понимать исходный образ нашего оборота более просто: речь идет о мозгах, сдвинутых набок, перекошенных, подобно шапке, сдвинутой набекрень. Ср. подобные обороты, характеризующие чудаковатых, «с сумасшедшинкой», людей: *он со сдвигом, с вывихом, у него сдвиг по фазе, он тронутый* и под.

О вживании слова *набекрень* в русский язык говорит и его переносное употребление у Тургенева: «Он иногда сам не знал, что такое говорил, и весь был, как говорится, набекрень, но все-таки слыл за весьма приятного собеседника» (Петушков). Это вводное «как говорится» — свидетельство определенной устойчивости и известности в речи прошлого века оборота *быть набекрень* — «быть не таким, как все, иметь странности, причуды, быть чудаковатым».

У мордовского наименования бога Шкай паза, записанного Пушкиным, не было столь благоприят-

ных условий для вживания в русскую речь, как у французских и немецких по происхождению слов *ажур, раж, абцуг, брудершафт* или голландского *бекрень*. Последние стали поэтому частью русской идиоматики, а мордовское *оцюш кайбас* так и осталось раритетом даже для пушкинистов. Тем не менее все эти слова и словосочетания объединяет загадочность внутреннего смысла. Разгадать эту загадку позволяет лишь знание соответствующего языкового источника.

Фикобилины, кубра, кондра и глокая куздра

Загадочность слова, словосочетания или предложения может быть вызвана и другой причиной — специализированностью, узкой профессионализацией текста, в котором они употребляются. В сущности, каждая профессиональная среда создает свой особый код, пробиться сквозь который непосвященным весьма трудно. Раскроем, к примеру, книгу современного биохимика В.Л.Кретович «Основы биохимии растений» (М., 1971). На с. 276 прочтем: «Фикобилины фикоэритринов называются фикохритробилинами, а фикобилины фикоцианинов — фикоцианобилинами».

Этот текст, несмотря на исключительную насыщенность специальными терминами, еще относительно прост: каждый русский во всяком случае поймет, что речь идет об уточнении наименования каких-то биохимических единиц. Другой биологический текст, где автор уже не уточняет терминологии, а просто излагает суть дела, покажется обычному читателю гораздо более загадочным, несмотря на достаточно большое число «нормальных» русских слов: «Имеются основания полагать, что карапакс у эвмалакостракотсутствовал, что говорит против происхожде-

ния эвмалокострак как от филлокарид, так и от каридоидов».[1]

Как бы мы не переводили с интернационального научного языка на русский подобные термины, они не станут для нас намного понятнее. Для понимания таких текстов нужно быть просто-напросто специалистом.

Профессиональная специализация свойственна не только научной речи. Она может играть столь же активную «кодирующую» роль и в речи отдельных социальных групп, объединенных каким-либо общим занятием. Такое кодирование особенно активно, если в нем по разным причинам проявляется надобность. Так, в дореволюционной России особый профессиональный клан составляли офени-коробейники — мелкие торговцы, странствовавшие по деревням и разносившие различные товары: мануфактуру, галантерею, лубочные книжки и картинки, пряники и другие сласти. У них был особый тайный офенский язык — искусственный жаргон, насыщенный заимствованными (прежде всего из греческого) или заново созданными словами. Грамматика при этом в целом оставалась русской. Вот, например, запись образца офенского языка владимирских коробейников, опубликованная в 1822 году в «Трудах общества любителей российской словесности» (кн. 1, ч. 1, т. XXIV): «Масовской курёхой стремыжный пендюх прохандырили трущи. Лохи биряли клыги и гомза. Кубы биряли бряеть и в устерку кундяков и егренят. А ламонные карюки курещали курески, ласые лащата грошались.

А здебешний бендюх прихлят касы, и масы стехнем стоду чунаться».

Что значит эта тарабарщина?

[1] Текст записан на одной из конференций по биологии старшим научным сотрудником биологического факультета Ленинградского университета В.Е.Стефановым.

Как видим, понять этот офенский рассказ о прохандыривших трущах гораздо труднее, чем биохимический текст о фикобилинах. Необходим специальный перевод. Его приводит для данного отрывка известный советский «офенолог» В.Д.Бондалетов: «Нашей деревней третьего дня проходили солдаты. Мужики их угощали брагою и вином. Женщины подавали кушать и в дорогу им дали пирогов, и яиц, и блинов. А красные девки пели песни, малые же ребята смеялись.

А сегодня пожалуют священники, и мы будем Богу молиться» (Бондалетов 1974, 78).

Подобной специализацией отличаются и другие профессиональные жаргоны. Особыми словами пестрят, скажем, заговоры деревенских знахарей: «Отговариваю от раба Божия (имярек) щипóты и ломóты, потягóты и позевóты, урóки и призóры, стамовó и ломовó, нýтренно, спóево, закóжно и жиля́нко!» Здесь, несмотря на искусственность некоторых образованных для заговора слов, можно все-таки понять общий смысл текста: этому помогает известный каждому русскому корнеслов, на базе которого создана лексика типа *потяготы — позевоты* или *нутренно — закожно*.

Иногда подобная специализация может быть нарочитой. Так, в русских народных загадках специально используются «темные слова» для большего кодирования смысла разгадки:

Сидит дендра
На пендре
И кричит на кондру:
«Не ходи, кондра,
В пендру:
В пендре рындра и мяндра».

Расшифровку этой калужской загадки, записанной в начале века, не смогли дать даже составители

«Словаря русских народных говоров» (вып. VII), где слово *дендра* толкуется как ‘дед’.

Зато другая загадка подобного типа — правда, не с *кóндрой* и *пéндрой,* а с *кóндой* и *пéндой* — расшифровывается в другом томе этого словаря:

Не ходи, конда,
В пенду:
В пенде канда про кляндя.

(Моск., курск.)

Оказывается — в переводе «с диалектного» она значит: «Кот, не лезь в печь: в печи кашка для гостя» (СРНГ XIII, 330).

В третьей загадке рассказывается о том, как волк унес овцу, а свинья стала хрюкать, после чего мужики увидали, что произошло, и отняли овцу:

Пришел шуру-муру,
Унес чики-брыки;
Мякинники увидали —
Житейникам сказали;
Житейники шуру-муру догнали,
Чики-брыки отняли.

Немало специально «затемненных» слов и в разных вариантах народной загадки о корове:

Четыре четырки, две растопырки,
Один бухтырь, два ухтарка.

Четыре ходаста, два бодаста,
Седьмой хлебестун.

Тихень да михень,
Да промеж ног черепень,
Да в обе руки по сосочку.

Встречаются подобные слова и в таком виде малого фольклора, как скороговорки. Одну из них приводит В.И.Даль в своем словаре: «Кубра на кубру щи варила, а пришедши Вакула (или кубра, бакура, букара), да вызлебала» (II, 210). Кубра при этом толкуется как 'шалун, шутник, проказник'.

«Эффект непонимания», производимый такими словами, как *фикобилины, трущи* или *ку́бра*, конечно, имеет различную силу в зависимости от того, кто воспринимает соответствующие тексты или отрезки речи. Естественно, что всегда может найтись специалист (в широком смысле слова), способный полностью расшифровать такие слова или предложения. Многое зависит от широты распространения последних. Границы полного понимания скороговорки о *кубре,* например, не выходят (точнее, не выходили) за рамки Новгородчины, поскольку В.И.Даль сопроводил слово *кубра* пометой *новг.* и с тех пор ни один диалектолог не зафиксировал его за этими пределами.

Бывает, впрочем, и так, что слово, имевшее первоначально предельно ограниченное распространение, вдруг или постепенно становится популярным. Такова была история с известной всем лингвистам «глокой куздрой», придуманной ленинградским профессором Л.В.Щербой для демонстрации «чисто» грамматических возможностей языка. На вступительной лекции по «Введению в языкознание» он попросил написать первокурсника загадочную фразу: «Гло́кая ку́здра ште́ко будлану́ла бо́кра и курдя́чит бокрёнка». Недоумевающим студентам, которые утверждали, что они ничего не могут понять из этой фразы, Л.В.Щерба показал, какую смыслообразующую роль играют в предложении русские суффиксы и окончания. Действительно, несмотря на «темность» отдельных слов, каждому ясно, что речь здесь идет о том, что какое-то существо женского пола быстро совершило что-то с существом мужского пола, а затем что-то совершает с его детенышем.

Лингвистическую загадку Л.В.Щербы запустил в широкий читательский мир популяризатор науки о языке писатель Л.В.Успенский (1962, 324—329). Благодаря известности его книги «Слово о словах» *глокая куздра* стала довольно широко употребляться — во всяком случае, трудно найти филолога, который не знал бы этой крылатой фразы. На юбилее Л.В.Щербы в Ленинградском университете профессор А.И.Моисеев даже сделал целый научный доклад, посвященный судьбе *глокой куздры.* Оказывается, что это сочетание обросло уже многочисленными вариантами, его обновляют, искажают, образуют подобные фразы по щербовской модели. Так, И.С.Улуханов в одной из своих статей уже характеризует глагол *курдячить* как просторечный, ибо он образован по стереотипной для русского просторечия словообразовательной модели (Улуханов 1975, 73), другой лингвист *бокренка* называет уже *букренком* (Пилинский 1975, 35), а третий вместо глагола *будланула* употребляет его метатезу *булданула* (Слюсарева 1975, 80). Все подобные факты свидетельствуют об активном «вживании» в языковое употребление щербовского оборота. Важно и то, что в процессе такого вживания *глокая куздра* получила даже нечто вроде переносного значения: ‘что-то непонятное, невразумительное, искусственно образованное’.

Конечно, щербовской *куздре* повезло в современном русском языке гораздо больше, чем новгородской *ку́бре,* которая так и не вышла за границы малоизвестной скороговорки, или калужской *кондре,* оставшейся в лоне редкой загадки. Тем не менее все эти слова роднит общая «грамматическая понятность» при затемненности лексического значения. Кроме того, все эти слова выкованы в горниле узкоспециального или локального употребления и именно поэтому производят впечатление непонятности.

Стрикусы и дебрь кисаню

Язык хранит немало элементов, которые с точки зрения современного общего употребления кажутся непонятными или хотя бы невыясненными. Чаще всего непонятное, как мы видели,— результат отрыва слова, словосочетания или предложения от какого-то более пространного текста, где они были прежде естественными и потому вполне понятными. Обычно это связано с развитием языка, в процессе которого его отдельные элементы устаревают и потому становятся непривычными, другие же остаются в языковой системе почти неизменными и потому прозрачны по смыслу. Элементы первого рода и требуют особо тщательного филологического комментирования. Одна из древнейших задач филологии — именно толкование текста, например, «Илиады» Гомера. Эта задача остается важнейшей и в современной филологии. «Понимание и толкование текста,— подчеркивал акад. В.В.Виноградов,— основа филологии и вместе с тем основа исследований духовной, а отчасти и материальной культуры» (Виноградов 1959, 4). При таком толковании самым привлекательным и вместе с тем наиболее трудным является комментирование так называемых темных мест.

В истории русской литературы и русского языка немало случаев, когда подобное комментирование отдельного пассажа древнего текста становилось предметом бурных дискуссий. Многие части «Слова о полку Игореве» до сих пор еще подвергаются серьезному пересмотру. В «Словаре-справочнике “Слова о полку Игореве”» (вып. I—V, М.; Л., 1965—1978), который является настоящей энциклопедией «Слова», не только регистрируются такие разночтения, но и приводится обильный материал из других письменных памятников, русского фольклора, данные диалектных словарей в пользу или в опровержение той или иной версии.

Вот одно из наиболее загадочных мест «Слова»: «Скочи [Всеслав] отъ нихъ [киевлян] лютымъ звѣремъ в плъночи из Бѣлаграда, обѣсися синѣ мыглѣ утръже ваззни, с три кусы отвори врата Нову-граду, разшибе славу Ярославу, скочи влъкомъ до Немиги съ Дудутокъ» (Сл.-спр., вып. 3, 40). Непонятно здесь сочетание *ваззни с три кусы.* Неясно, во-первых, каково первое слово — *воззни* или *вазни.* Во-вторых, надо ли между первой и второй частью сочетания ставить запятую (в древнерусском тексте знаков препинания не было). И, наконец, писать ли остальную часть этой фразы раздельно или слитно — *стрикусы.*

Все это — отнюдь не формально орфографические вопросы для толкователей древнего памятника русской письменности. За каждым ответом стоит принципиально иное прочтение всего отрывка, чрезвычайно важного для всей поэмы.

Первые издатели «Слова», представившие его в 1800 году читающей публике под названием «Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича...» отразили наше сочетание в такой форме: «...утръ же воззни стрикусы отвори врата Новуграду». Этот отрывок сопровожден переводом — «...поутру же вонзив стрикусы, отворил он ворота Новгородские...».

Надо сказать, что перевод для первых читателей «Слова» был не более понятен, чем оригинал, ибо сло́ва *стрикус* никто не мог бы отыскать ни в одном из русских словарей. Издатели поэтому сопроводили загадочное место и его перевод особым толкованием: «По смыслу речи *стрикусъ* не иное что, как стенобитное орудие, или род тарана, при осаде городских ворот употребляемого».

Долгое время такое объяснение принималось многими исследователями. Один из них, И.М.Снегирев, этимологически связал слово *стрикус* с глаголом *стрѣкать* ‘колоть, бодать’, и далее с нем. Streitàrte ‘бердыши, древнее любимое оружие германцев и

франков'. Эту идею в несколько измененном виде поддержал позднее видный русский языковед А.А.Потебня, связавший *стрикус* с нововнемецким streitaxt, восходящим к древневерхненемецкому strît-akis, strîtachus 'боевой топор'. На основе этимологического сопоставления он усомнился в том, что при быстром набеге, когда не было времени на долгую осаду, Всеслав мог применять стенобитные орудия. Его прочтение спорного места таково: «И боевыми топорами отворил он врата Новгорода».

Спустя полтора века после первого выхода в свет «Слова» появилась принципиально новая интерпретация интересующего нас места. Ее предложил Р.О.Якобсон, назвавший традиционный перевод курьезным уже потому, что слово *стрикус* — и это подтверждается источниками — не зафиксировано ни в одном памятнике русской письменности и является, по-видимому, искажением какого-то иного слова или словосочетания. Он предполагает, что текст имел здесь вид «утръже вазни с три кусы», где *вазнь* 'удача; успех с помощью колдовства, нечистой силы' — древнее славянское слово, впервые зафиксированное уже в «Изборнике Святослава» (1073 г.), а *кус* — 'кусок, часть, ломоть', которое также широко представлено в древнерусском языке.

Смысл фразы, следовательно,— «урвал удачи с три клока». Такое прочтение в целом поддерживает и болгарский специалист по исследованию «Слова» Н.М.Дылевский, попытавшийся при этом конкретизировать, какие же именно три удачи «урвал» вещий Всеслав. Эти «вазни», несомненно, успехи весьма крупные: он занял Новгород, «расшиб славу Ярославу» и стал даже править стольным градом Киевом.[1]

Казалось бы, толкованием Р.О.Якобсона точка над i, а вернее — над загадочными стрикусами, была поставлена. Тем не менее и это толкование подвер-

[1] Ссылки на литературу см.: Сл.-спр., вып. 3, 38—42.

гается справедливой критике. Известный советский этимолог О.Н.Трубачев, признавая слабым сближение загадочного слова **стрикусъ*[1] с германскими названиями боевого топора, убедительно отвергает и гипотезу Р.О.Якобсона: «Вторая версия имеет очень правдоподобную лексическую базу, но сомнительна фразеологически, так как постулирует большую древность явно позднего, по-видимому, нерусского фразеологизма,— пишет он.— Манера считать удачные события "на куски", "штуки" отдает современным жаргоном и обращает на себя внимание широтой и переносностью употребления, напоминая прежде всего чеш. kus 'кусок', а также 'штука', 'вещь', которое и могло навести автора второй версии — Р.О.Якобсона на подобную реконструкцию; семантическое расширение и метафизация в чешском — результат вторичного влияния немецкого Stück» (Трубачев 1974, 449).

Задолго до О.Н.Трубачева усомнился в толковании Р.О.Якобсона и академик Д.С.Лихачев. Соглашаясь с новой разбивкой загадочного отрывка на слова, предложенной американским русистом, известный специалист по «Слову» логично возражает против самóй правомерности литературного образа «трижды урвать по кусу удачи»: ведь во всей древнерусской литературе не найти схожего или однотипного выражения по образности выражения. Поэтому он предлагает изменить знаки препинания и читать данную фразу так: «Утръже вазни, с три кусы отъвори врата Нову-граду» с переводом — «Урвал счастье, в три попытки [или "с трех попыток"] отворил врата Новгороду [т. е. занял город]». Как видим, здесь слово *кус* уже трактуется иначе — как 'попытка'.

Корень *кус,* действительно, связан с такими значениями (ср. *покушение, искус),* но и сам Д.С.Лиха-

---

[1] Звездочкой этимологи обычно обозначают реконструируемые формы слов.

чев подчеркивает отсутствие его фиксации в письменных памятниках. Отсюда осторожный вывод автора этой остроумной гипотезы: «Если бы в древнерусских текстах удалось найти слово *кус* в значении "попытка", "покушение", "искус", то чтение этого места "Слова" можно было бы считать окончательно определенным» (Лихачев 1962, 587).

Таким образом, загадочные *стрикусы* оказываются сочетанием древнерусских слов — *с три кусы,* т. е. «с трех попыток». Слово же *вазни,* также, как мы видели, вызвавшее разночтения,— здесь род. пад. от древнерусского *вазнь* 'удача, успех'. Учитывая такое понимание этих темных слов, можно перевести наше загадочное место так:

«Из Белгорода в полночь [Всеслав] поскакал от них [киевлян], как лютый зверь, завесившись синей мглой. Утром же ему сопутствовала удача: он с трех попыток отворил ворота Новгорода, расшиб славу Ярославову и поскакал волком от Дудоток до Немиги». Для вящей точности следует добавить, что лютый зверь в этом отрывке — это не любой свирепый и кровожадный зверь: как доказал проф. Б.А.Ларин, древние русы называли так эвфемистически рысь (Ларин 1951). Возможно, именно с ней автор «Слова» и сравнивал коварного и осторожного князя Всеслава.

В приведенном отрывке, по сути дела, сконцентрированы основные факты биографии полоцкого князя Всеслава Брячиславовича — родоначальника полоцкой династии князей (ум. в 1101 г.). В жизни этого князя, как, впрочем, и многих других феодальных правителей того времени, удачи быстро сменялись неудачами. Враждуя с сыновьями Ярослава Мудрого — Изяславом, Святославом и Всеволодом, он в 1067 году взял Новгород и предал его сожжению. Ярославичи, однако, разбили его 3 марта того же года на реке Немиге. Изяслав заточил Всеслава вместе с двумя его сыновьями в Киеве, но в 1068 году восставшие против Изяслава киевляне освобо-

дили их и посадили Всеслава на киевский престол. В 1069 году Изяслав, поддерживаемый польским королем Болеславом, вернулся в Киев. Всеслав, предвидя поражение, ночью, тайно от киевлян, бежал в Белгород, а оттуда — в свой удельный город Полоцк.

Как подчеркивает автор «Слова», отвага и хитроумие князя Всеслава не спасали его от напастей: «Хоть и вещая душа была в отважном теле, но часто он беды терпел». И не случайно вещий Боян именно о нем сложил поговорку: «Ни хытру, ни горазду, ни птицу горазду, суда Божіа ни минути». Действительно — ни хитроумному, ни искусному, ни тому, кто разбирается в гаданиях и умеет предсказывать судьбы людей по полету и поведению птиц («ни птицю горазду») невозможно избежать превратностей судьбы или кончины.

Немало споров вызывает и фраза «Слова» о «растекании мыслию по древу»: «Боянъ бо вѣщіи, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашется мыслію по древу, сѣрым вълкомъ по земли, шизымъ орломъ под облакы».

В «Словаре-справочнике “Слова о полку Игореве”» (т. III, 123—127) слово *мысль* в данном отрывке толкуется как «воображение, творческое воспроизведение, представление». Один из наиболее точных научных переводов «Слова» — прозаический перевод ленинградского специалиста по древнерусской литературе проф. И.П.Еремина — отражает совершенно иное понимание слова *мысль:* «Ведь Боян вещий, когда песнь кому сложить хотел, то белкою по дереву, серым волком по земле, сизым орлом кружил под облаками» (Слово о полку Игореве, 5). *Мысль* здесь переводится, следовательно, как *белка.*

Два толкования древнерусского слова отражают ожесточенные дискуссии, разгоревшиеся вокруг этого темного места сразу же после опубликования «Слова».

Довольно быстро исследователи засомневались в том, что *мысль* здесь соответствует современному значению этого слова. В рецензии на перевод «Слова», сделанный А.Вельтманом, Н.Полевой писал уже в 1833 году: «Думаю, что здесь разумеется отнюдь не мысль, а что-то другое... не зверек ли, не птичка ли какая, ибо тут видимая постепенность сравнений — облака, земля, дерево — орел, волк — мысль?» Такое же сомнение, как известно, высказывал и А.С.Пушкин, зачитывавшийся «Словом» и предложивший ряд собственных переводов отдельных его фрагментов. Это сомнение нашло «материальное» подкрепление в словаре В.И.Даля, где зафиксировано псковское *мысь* — 'белка'.

С тех пор делалось немало попыток уточнить «анималистическое» значение слова *мысль* — *мысь*. Одни подчеркивали, что это не просто белка, а белка-летяга, летучая векша, легко перепархивающая с ветки на ветку. Другие утверждали, что *мысь* — это особый вид лесной мыши — лесная мышь Duromus nitedula Schreb., обитающая в южнорусской и северокавказской степи, которую в народе зовут *соней,* поскольку днем она крепко спит в гнездах, сплетенных в ветвях кустарников. Наконец, О.Н.Трубачев усмотрел в этом слове реликт древнего индоевропейского *mūs-t(e)l- 'носящийся, летающий зверек', которое в одних языках (лат. mustela, осет. mystulæg) стало обозначением маленькой и юркой ласки, каменной куницы, а в славянском диалекте — белки-летяги (Трубачев 1974). При этом предполагается, что еще в раннепраславянском языке слово *mūstlî имело также значение 'ласка'.

Казалось бы, и логика сравнений, окружающих загадочное *мыслию по древу,* и приведенные выше аргументы должны убедить нас в том, что *мысль* здесь — именно легкая, подвижная векша-летяга, перескакивающая с дерева на дерево. Не случайно популяризаторы науки о русском языке давно уже воз-

вели такое толкование в единственно рекомендуемую норму. Писатель Б.Н.Тимофеев, например, категорично утверждает, что мы употребляем выражение *растекаться мыслию по древу* «неправильно»: ведь в современном языке оно приобрело устойчивое значение 'впадать в ненужное многословие, вдаваться в излишние подробности, отвлекаться от основной мысли'. А раз *мысль* в таком понимании — мысль, а не мысь-белка, то, согласно логике писателя,— это грубая ошибка (Тимофеев 1963, 294).

Мы видели, однако, что опытный коллектив редакторов словарной энциклопедии «Слова» и ее составитель В.Л.Виноградова впадают в ту же «ошибку», хотя в статье на слово *мысль* приводятся все «зверьковые» интерпретации данной фразы. Значит, что-то дает им «право на ошибку».

И действительно, с мыслью-белкой далеко не все так просто, как может показаться на первый «семантический» взгляд. Во-первых, слово *мысь* 'белка' является узким диалектизмом: оно было записано в прошлом веке только в опочецком уезде Псковской губернии и дальше этой зоны обнаружено не было. Во-вторых, кроме фразы о вещем Бояне, который растекался мыслию по древу, аналогичное сочетание — в несколько иной форме — встречается и в другом месте «Слова», причем также в связи с Бояном: «О Бояне, соловію стараго времени! а бы ты сіа плъкы ущекоталъ, скача, славію, по мыслену древу, летая умомъ под облакы, свивая славы оба полы сего времени» (Сл.-спр., III, 120).

Показательно, что в уже цитированном прозаическом переводе И.П.Еремина это место переводится совершенно иначе — в том же смысловом ключе, что и у авторов «Словаря-справочника»: «О Боян, соловей старого времени! Вот когда бы ты, соловей, эти полки щекотом своим воспел, мыслию скача по дереву, умом летая под облаками, свивая славу давнего и нынешнего времени».

Причины для такого принципиально разного перевода выражений *мыслию по древу* и *по мыслену древу* проф. И.П.Ереминым вполне понятны: ведь во втором отрезке текста нет уже того ряда сравнений с животными, которые на первый взгляд подкрепляют образ белки. Здесь, наоборот, следующая за «мысленным древом» фраза — «летая умомъ под облакы» — акцентирует древнее и обычное значение слова *мысль* — 'представление, воображение'. Вот почему нельзя, вслед за О.Н.Трубачевым, контекст *по мыслену древу* считать «позднейшим или испорченным местом».

Можно ли, однако, думать, что в случае с *растѣкашется мыслію по древу* речь идет о юрком зверьке, а во фразе *по мыслену древу* — о мысли?

Такое «раздвоение» слова *мысль* в одном тексте, да еще во фразах, прямо характеризующих творческую манеру вещего Бояна, конечно же, маловероятно. Вот почему исследователи обычно толковали эти фразы однозначно. Под *мысленным древом* понимали и древо жизни, и библейское древо познания добра и зла, и древо мудрости, и струнный музыкальный инструмент. Во всех этих гипотезах ученые исходят из буквального сочетания *дерево мысли*. Традиция этого толкования освящена именами таких авторитетных ученых, как А.Н.Веселовский, А.А.Потебня, Е.В.Барсов и др.

Итак, есть уже достаточно оснований считать, что в обороте *растѣкашется мыслію по древу* речь идет именно о поэтическом воображении, творческом представлении вещего Бояна. Самым веским аргументом, однако, могут служить многочисленные древнерусские контексты, в которых слово *мысль* именно в таком значении соединяется с глаголами движения или перемещения в пространстве. *Растѣкатися* в Киевской Руси значило и 'разливаться, течь в разных направлениях', и 'расплываться', и — переносно — 'расходиться, разбегаться'. В других памятниках

письменности находим аналогичные сочетания слов: «мыслию паря, аки арелъ по воздуху» (Моление Даниила Заточника); «възиди мыслию на оно небо вышьнее»; «мыслию прѣходим на вѣчную жизнь» (Златоструй); «къ творьцу свѣтовному мыслию възлетѣти» (Шестодиев); «ползая мыслию, яко змия по камению» (Моление Даниила Заточника).

После критического пересмотра самых разных точек зрения на загадочную *мысль по древу* можно обратиться к одному из первых поэтических переводов этого места — переводу В.А.Жуковского. Творческое воображение поэта уже в 1817—1819 годах, когда делался этот перевод, не усмотрело никакого противоречия в буквальном значении этого сочетания:

Вещий Боян,
Если песнь кому сотворить хотел,
Растекался мыслию по древу,
Серым волком по земли,
Сизым орлом под облаками.

Несмотря на трудности прочтения темных мест «Слова» вроде «стрикусов» или «мысли по древу», их загадки все же более или менее разгаданы. Но в этом памятнике есть и фразы, полная «тёмность» которых признается единодушно.

Вспомним «тёмный сон», который Святослав «видел в Киеве на горах», насыщенный образами и символами, предвещающими трагедию войска Игорева: «Ночью этой, с вечера, накрывали меня,— сказал, покровом черным на кровати тисовой; черпали мне светлое вино, с горечью смешанное; сыпали мне из пустых колчанов половецкий крупный жемчуг на грудь и величали меня. И кровля уже без князька в моем тереме златоверхом, и всю ночь с вечера серые вороны у Плеснеска на лугу граяли» (Слово о полку Игореве, с. 11).

Если мы сравним последнюю, особо зловещую часть текста о предвестниках смерти — воронах — в переводе И.П.Еремина, приведенном здесь, с оригиналом, то с удивлением увидим, что в нем пропущен довольно большой кусок: «Всю нощь съ вечера бусови врани възграяху у Плѣсньска на болони бѣша дебрьски сани [дебрь Кисаню?] и несошася къ синему морю».

Такой знаток древнерусской литературы, как И.П.Еремин, пропустил сочетание *дебрьски сани* и, возможно, относящуюся к нему фразу «и несошася къ синему морю» отнюдь не случайно. Это место — одно из самых темных во всем «Слове»: не случайно в «Словаре-справочнике» слова *дебрь, сани* и *Кисаню* взяты в прямые скобки — знак реконструкции, гипотетичности выводимой словоформы.

Одни исследователи (включая и первых издателей, и таких известных исследователей этого памятника, как А.А.Потебня, Н.К.Гудзий, Д.С.Лихачев) читают это сочетание как *дебрь Кисаню,* предполагая, что речь идет о названии какого-либо урочища недалеко от города Плеснеска. *Дебрь* в древнерусском языке — либо долина, ущелье, либо лес в такой долине, непроходимая чаща, либо глубокий овраг. Другие (Е.В.Барсов, В.Н.Перетц, А.С.Орлов) видят здесь иное сочетание слов — *дебрьски сани,* где относительное прилагательное *дебрьскъ* значит 'адский', а *сани* — 'змей'. Отсюда перевод, предложенный акад. А.С.Орловым: «У Плеснеска на болоньи завелись во рвах или в рытвинах змеи и устремились к синему морю». Третьи, сохраняя словораздел этого сочетания в виде *дебрьски сани,* отталкиваются от *сани* 'зимняя повозка на двух полозьях'. При этом принимается во внимание древняя обрядовая функция саней у славян — на них обычно несли и везли гроб покойного во время похорон. Не случайно в «Поучении» Владимира Мономаха употреблен оборот *сѣдя на санех,* переносно значащий 'приближаясь к смерти, на-

ходясь одной ногой в могиле'. В такой трактовке зловещий крик воронов является своеобразным траурным «музыкальным сопровождением» погребального обряда.

Все эти толкования кажутся равно логичными и равно гадательными. Вот почему Б.А.Ларин в статье «О народной фразеологии» имел все основания сказать по поводу этого темного места, перечислив предварительно некоторые из приведенных толкований: «Ни одна из этих поправок не проясняет текста, связь этих двух загадочных слов с остальной частью фразы остается невосстановимой» (Ларин 1959, 32). Признание невосстановимости связи между частями этого загадочного целого нисколько не умаляет престижа филологии. В ней, как и в любой точной науке, должны оставаться свои неразгаданные тайны: без такой неразгаданности нет перспективы научного исследования, нет движения вперед.

Воочию и восвояси

Непонятность текста часто может быть результатом устаревания того или иного слова, прежде широко известного, а потом забытого. Отдельные слова устаревают и исчезают потому, что они стали ненужными вследствие исчезновения предмета, явления, понятия, обозначавшегося этим словом. Другие, устаревая, отодвигаются на периферию употребления и могут стать важным источником стилистического оснащения современного языка. Поэты, например, широко используют архаизмы — синонимы обычных слов, чтобы придать поэтической речи особо высокое, торжественное звучание: *очи* вместо *глаза, ланиты* вместо *щеки, денница — заря* (утренняя). Один из советских поэтов, А.Марков, даже посвятил таким словам особое стихотворение — страстный призыв не забывать их:

Вернитесь, милые ланиты,
Не заменяют щеки вас!
И око, что на мир открыто,
Не то же самое, что глаз!
Вернитесь, светлые денницы,
Пред вами я склоню главу!
Весь список, что не мог вместиться
В мои стихи, вернись! — зову...
Зову. Но, может быть, напрасно:
Они, как смолкнувший напев,
Как звезды, что давно погасли,
Навеки землю обогрев.

(Вернитесь)

Призыв к «возвращению» *денниц* и *ланит* в современный язык понятен: ведь для художника слова предпочтение поэтического архаизма будничному, «обкатанному» слову — меткое и емкое стилистическое средство. А.Блок, собираясь работать над образом Гаэтана в пьесе «Роза и крест», записал: «Не глаза, а очи, не волосы, а кудри, не рот, а уста» (А.Блок. Соч., т. 12. Л., 1936, 81). Подобным противопоставлением этих синонимов А.Фадеев характеризует и Ульяну Громову из «Молодой гвардии», у которой «были не глаза, а очи». *Очи* — целый портрет его любимой героини. То же противопоставление в стихах Риммы Казаковой:

У жены твоей —
очи,
и не губы —
уста...
Я люблю тебя очень!
Но пред нею —
чиста.

(«У жены твоей...»)

Понятно и сомнение А.Маркова в том, что его призыв «вернуться», обращенный к таким устаревшим словам, будет эффективен. Действительно, такие слова зачастую угасают в языковой системе, как звезды.

Свет звезды, однако, может быть виден еще долго и после того, как она угаснет: ведь расстояние от нее до земли измеряется сотнями световых лет. Точно так же и устаревшие слова,— угаснув в одном языке как самостоятельно светящие тела, они продолжают мерцать в других языковых пространствах. Фразеологию в этом смысле можно назвать особой планетой, улавливающей свет таких угасших звезд.

Слово *око,* например, архаизировалось в русском языке относительно недавно, поскольку вытеснивший его теперь синоним *глаз* (первоначальное значение которого было ‘камень, булыжник’, ‘каменный или стеклянный шарик’), стал активно употребляться в значении «орган зрения» лишь после XVI века. У всех же остальных славян и балтов (ср. лит. akís и латыш. acs) это слово до сих пор — единственное широко употребительное обозначение органа зрения. Да и у других индоевропейских народов оно продолжает жить, претерпев необходимые фонетические изменения: тот же корень, например, имеет немецкое Auge, английское eye, латинское oculus или французское oeil.

В русском языке *око* было постепенно отодвинуто на периферию литературного употребления. Однако оно продолжает довольно активно употребляться в составе пословиц, поговорок и различного рода устойчивых сочетаний, где никому из нас не придет в голову заменять торжественное *око* на будничное *глаз.* Такова пословица *Око за око, зуб за зуб,* представляющая собой цитату из Библии, так называемый Моисеев закон: «Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб: как он сделал повреждение на теле, так и ему должно сделать». Здесь *око* — старославя-

низм. Другая же русская пословица — *Хоть видит око, да зуб неймет* взята из народной речевой стихии и, видимо, сохраняет исконно русское слово *око*. Это, кстати говоря, видно и по глаголу *неймет*, явно просторечному.

Подобный параллелизм употребления архаичного слова *око* характерен и для других устойчивых оборотов, в которых оно сохранилось. Такие выражения, как *пуще ока своего* или *как зеницу ока хранить (беречь* и под.) 'очень бдительно, заботливо', *умственное (мысленное, духовное) око* 'ум, воображение', *недремáнное око* 'бдительный, наблюдательный надсмотрщик' — результат книжной, письменной традиции на Руси. Оборот же *гнать (прогонять) с очей* связан с речевой стихией, а выражение *во мгновение ока* 'очень быстро' органично соединяет в себе и книжно-литературную и разговорно-речевую традиции.

Параллелизм «книжное : разговорное» на этом не кончается, поскольку некоторые выражения со словом *око* могут дублироваться оборотами с его синонимом *глаз*. Так, наряду с выражением *в мгновенье ока* у нас широко распространено и *глазом мигнуть (моргнуть) не успел*, основанное на абсолютно том же образном представлении. В русских народных говорах широко представлен исконно русский вариант книжно-старославянского сравнения *беречь как зеницу ока* — обск. *беречь как свой правый глаз*, ворон., пск. *глядеть (смотреть, беречь) как глаз во лбу*: «А такóй-та кýпиш платóк, беряжош как глас ва лбу» (Островский р-н Псковской обл.). Да, собственно, и русские писатели обращаются с этими выражениями весьма свободно, смешивая две названные традиции и заменяя *око глазом*:

Я боюсь,
чтоб шествия и мавзолеи,
поклонений
установленный статут,

не залили б приторным елеем
ленинскую
простоту.
За него дрожу,
как за зеницу глаза,
чтоб конфетной
не был
красотой оболган.

(В.Маяковский.
Владимир Ильич Ленин)

Сейчас, когда опасения поэта более чем подтвердились, это намеренное стилистическое «снижение» елейности *око* → *глаз* оказывается особенно уместным.

За каждым из названных выражений — своя особая история, иногда далеко не равнозначная истории составляющих эти выражения слов. Так, оборот *как зеницу ока* представляет собой своеобразный дублет архаизмов, причем первое слово, будучи старославянским по происхождению *(зѣница),* уходит корнями в общеславянскую питательную почву. Именно поэтому ближайшими родственниками этого высокого по стилю старославянизма оказываются такие «низкие» исконно русские просторечные и диалектные слова, как *зéнки* или *зéньки* 'глаза', орл. *зéнко* 'глаз', арх. *зенó* 'глаз, глазной хрусталик', твер. *зенóк* 'зрачок', смол., брян. *зéночка* 'зрачок', смол. *зéночки* 'глаза', костром. *зéны, зéныши* 'глаза' и под. Этимологически все они связаны с глаголами *зиять, зевать* 'быть открытым', 'открывать'. От этих существительных в русской диалектной речи образовано немало выражений: твер. *зéники налить* 'напиться пьяным', смол. *зенóчки скатились* 'глаза закрылись (о покойнике)', костром. *зéны вы́таращить* 'уставиться'. Да и просторечное *вытаращить (выпялить) зенки* 'уставиться' — стилистический антипод выспренного сравнения с *зеницей ока.* Важна, тем не менее, смысло-

вая перекличка старославянской и древнерусской *зѣницы* с просторечными и диалектными *зенками:* в русских диалектах последнее слово может употребляться в пяти значениях — ‘зрачки’, ‘белки глаз’ (ворон.), ‘верхние веки’ (смол.), ‘ресницы’ (арх.) и даже ‘глупый взгляд’ (арх.).

Параллелизм значений ‘зрачок’ — ‘глаз’ характерен и для старославянского *зеница.* В «Хронике Иоанна Малалы» (XV в.), например, встречаем такое портретное описание: «Асть Ламониискыи великъ тѣлом, плънъ... кудрявъ, добробрадъ, бровисть, чрънама зеницами». Как видим, речь здесь идет о человеке с черными глазами. На традицию такого употребления слова *зеница* и опирался, по всей видимости, А.С.Пушкин, когда в стихотворении «Подражания Корану» предпочел его нейтральному *глаза́:*

И к пальме пустынной он бег устремил,
И жадно холодной струей освежил
Горевшие тяжко язык и зеницы,
И лег, и заснул он близ верной ослицы...

В современном языке такое расширительно-метонимическое употребление слова *зеница* уже невозможно: постоянно сцепление его со словом *око* в сравнении *беречь как зеницу ока* закрепило его в узкотерминологическом значении ‘зрачок’.

Не менее своеобразна и история оборота *недрема́нное (всевидящее) око.* Он восходит к церковной литературе, где употреблялся уже в XII—XIII веках. Сочетание *недрема́нное око имущий* было названием иконы с изображением младенца Иисуса Христа, покоящегося на ложе с открытыми глазами. Др.-рус. *недрема́нный* значит ‘не спящий, не засыпающий’ (Аш., 447—448).

На этой расшифровке история выражения, однако, не кончается. Современное значение и стилистический колорит его во многом обязаны М.Е.Сал-

тыкову-Щедрину. В своей сатирической сказке «Недреманное око» писатель повествует о том, что в некотором царстве, в некотором государстве был обычай давать имя Прокурор новорожденным мальчикам с двумя оками — дрема́нным и недрема́нным. Такой Прокурор жил и «дреманным оком ровно ничего не видел, а недреманным видел пустяки». Естественно, все воры, душегубы, мздоимцы и лиходеи ушли с недреманной стороны и укрылись под сенью дреманного ока Прокурора. А тот жил в благой вере, что преступники исчезли, и потому наказывал лишь жалобщиков. Вот почему это выражение чаще всего не отрывается от щедринского семантико-стилистического фона: оно обычно иронически характеризует бдительного наблюдателя из политического сыска царской полиции.

Можно вспомнить и историю устойчивых оборотов, в которых догорает былой свет древнего славянского слова *око*. Так, в сочетаниях *заочное обучение* или *учиться заочно* мы встречаем распространенное прежде соединение предлогов *за* со словом *очи:* буквально оно и означает ‘за глаза’, ‘вне поля зрения’, ‘на большом расстоянии’. Еще в прошлом веке слова *заочный* и *заочно* не имели нынешнего терминологического значения, поэтому Пушкин в письме к жене легко обыгрывает еще живо ощутимую связь наречия *заочно* с *очи:* «Поздравляю тебя со днем твоего ангела, мой ангел, целую тебя заочно в очи — и пишу тебе продолжение моих похождений» (26 августа 1833 г.).

Слово *око* «замаскировано» и в специальном юридическом термине *очная ставка* — допрос свидетелей или обвиняемых в присутствии других свидетелей или обвиняемых с целью устранения противоречий в показаниях или опознания личности.

Это же слово в особой грамматической форме закодировано и в наречии *воочию,* ныне употребляемом лишь в сочетании с глаголами *убедиться, уви-*

деть и под. Восточнославянское наречие *воочию* (др.-рус. *въочию,* укр. *воочiю)* некогда было сочетанием предлога *в* с исчезнувшей ныне формой местного падежа так называемого двойственного числа, т. е. числа, «обслуживавшего» лишь существительные, обозначающие парные предметы или части тела: руки, ноги, глаза. Некогда эта форма могла употребляться со словом *око* и в другом предложном обрамлении, о чем свидетельствует старинная пословица из рукописного собрания Иоганна Вернера Пауса (XVIII в.): *Не тот тебе друг, кой в глаза льстит, но тот тебе друг, кой за очию добра творит* (ППЗ, 40). Здесь любопытна уже знакомая нам перекличка двух русских обозначений глаза.

Буквальное значение сочетания *въ очию* — 'в обоих глазах', т. е. в полной видимости, в поле зрения, хорошо видимо. Именно так употребляет его протопоп Аввакум в своем знаменитом «Житии» (1672—1673 гг.): «И кабаны и бараны дикие во очию нашу, а взять нельзя», т. е. мы видим диких животных очень близко, а поймать их невозможно. Собственно, современное наречие *воочию* — 'своими собственными глазами' не так уж и далеко от исконного смысла бывшего предложного сочетания.

В наречии *воочию* мы пусть и не сразу, но все же довольно легко различаем былые его слагаемые: предлог + падежная форма существительного. Но в русском языке немало наречий и наречных фразеологизмов, где такая связь полностью или почти полностью утеряна. Вот наречие *восвояси.* Если, по аналогии с *воочию,* отъять здесь предлог *во,* превращенный временем в приставку, то остается слово *свояси.*

Слово? Что же тогда оно может (точнее — могло означать? Заглянем в этимологические словари русского языка.

«Краткий этимологический словарь русского языка» Н.М.Шанского, В.В.Иванова и Т.В.Шанской (М., 1971, 93), подчеркивая, что *восвояси* — собственно

русское слово, констатирует: «Возникло в результате сращения в одно слово словосочетания *во своя вьси* — в свои деревни, домой». Другой современный справочник по русской этимологии, «Этимологический словарь русского языка» М.Фасмера (т. III. М., 1971, 584), членит это наречие на части и «слово» *-свояси,* толкует не менее кратко, но столь же определенно: «Из др.-рус. *въ свою,* вин. мн. ср. р. от **свой* и дат. ед. (dativus ethicus) *си* "себе"». Одно объяснение, следовательно, опирается на полнозначное слово *вьсь* 'деревня, селение' (ср. старославянское по происхождению выражение *по градам и весям* — 'по городам и селениям', 'повсюду'), другое — на комбинацию двух местоимений — притяжательного *свой* и возвратного *си* в падежных формах.

Какой из этих версий отдать предпочтение?

Ответ на этот вопрос может дать лишь обращение к достоверным источникам. Заглянем же в них. По данным «Этимологического словаря русского языка» под редакцией Н.М.Шанского (т. I, вып. 3. М., 1968, 169), слово *восвояси* — восточно-славянское и впервые встречается в форме *въ своя си* в «Житии Нифонта» (1219 г.). Однако оба эти утверждения относительны. Прежде всего нельзя считать это выражение восточнославянским уже потому, что оно встречается во многих старославянских (а значит, южнославянских по происхождению) письменных памятниках. На это указывает, например, А.С.Львов в специальной статье (1971, 1, 85). Он приводит примеры из евангельских текстов, где *въ своя си* повторяется до трех раз, причем и в варианте *въ своѣ сі,* и без *си* — *въ своя,* например: «...И отъ того часа поятъ ю ученикъ тъ въ свое сі».[1] Он также убедительно показал, что оборот *въ свою си* типичен в ряду подобных сочетаний: *сына си, самъ си, руку си.* Не случай-

[1] Здесь и далее графика старославянских текстов дается в упрощенном варианте.

но другие авторы (например, Хр. Илевски) называют такие словосочетания «славяно-балканскими» (Ilevski 1971).

Можно уточнить и время фиксации этого древнего оборота. По данным А.С.Львова, он отражен в древнейшем памятнике старославянской письменности русской редакции, содержащем недельные евангельские чтения,— в Остромировом евангелии (1056—1057 гг.). Но и эта временнáя граница не предел древности нашего выражения. В древнейшем памятнике русского литературного языка X века — Договоре Олега с греками 911 года — есть место, в котором оговариваются обязанности греков и русских по отношению к купцам, потерпевшим кораблекрушение: «Аще вывержена будет лодья вѣтром великим на землю чюжю, и обрящуться тамо иже от нас Руси... Аще ли таковая лодья ли от буря [или] борoнениа земнаго боронима не можеть возборонитися *в своа си мѣста,* спотружаемся гребцем тоа лодья мы Русь, допроводим с куплею их поздорову». Это место Б.А.Ларин (1975, 41—42), предлагая читать вместо *возборонитися — возворотитися.* Тогда интересующая нас фраза имеет почти современный вид и значение — *возворотитися в своа си места,* т. е. восвояси, к себе на родину. На возможность подобных, более полных по составу оборотов — *въ своя мѣста и въ своя си мѣста* — в русских летописях и других древних памятниках обратила внимание и Е.И.Янович (1974, 64—66). По ее мнению, такие обороты точнее передают значение древнегреческого сочетания, ставшего прототипом нашего *восвояси* — ‘в те собственные (свои) владения’. Об этом же свидетельствуют и обороты типа *в домы своя, в свои земли.*

Приведенные факты весьма убедительно свидетельствуют, что вряд ли *си* в нашем выражении можно понимать как *вьси (веси)* ‘селения’. Этому противоречит существование в некоторых вариантах данного сочетания слова *мѣста,* которое могло появиться

лишь как конкретизатор возвратного местоимения *си* — 'в свои собственные места'. «В свои деревни-места» звучало бы в таких контекстах бессмыслицей.

Объективность «местоименной» трактовки выражения *возвратиться восвояси* подтверждается и другими языковыми фактами. В.И.Даль, отстаивая в «Толковом словаре» именно эту гипотезу, приводил русские и старославянские падежные вариации местоимения *си: А что-то у нас во своясях* (или *восвоясѣ) деется! Хорошо в гостях, а во своясях лучше. Насилу ноги во свояси унес.* Последнюю фразу он комментировал четко и ясно: «Здесь *си* вместо *себе,* сокращение» (Даль, IV, 154). Примеры народного употребления этого оборота можно умножить. Известны, например, старинные русские пословицы с аналогичным употреблением: *Пора восвоясы точить старые балясы* (Бусл. 1854, 132); *Лисица лжет, а на свой ся хвост шлет, а оба изверилися* (ППЗ, 30).

Весьма важным связующим звеном между старославянской традицией и живой русской речью являются довольно многочисленные случаи отражения формы *свояси* (чаще *своясы)* в диалектах (СРНГ, V, 130; КСРНГ): «Тут воротился Михайло, поехал восвоясы же» (арх.); «Погляжу я, блада, во-своясы, // Сорву я у гуся крылья, // Сощипну я у лебеди перьё, // Полечу я, блада, во-своямы» (вят.); «Пора и во-своясы» (тобол.); «Уехал ва-своясы, в Растоф» (дон.); «Скоро вы во своя си поедете, домой» (пин.). Подобные употребления показывают, что местоимение *си* и здесь играет роль своеобразной усилительной частицы, подчеркивающей обратимость движения «на себя». Аналогичные примеры можно найти и в других современных славянских языках: болг.: *идвам (доходжам, дойда) на себе си* 'возвращаться в свое нормальное состояние, приходить в себя' (букв.— приходить в самого себя); чеш. jdi si po svých 'идти себе своим путем' (букв.— иди себе по своим). Почти полную аналогию ст.-сл. *свои си, себе си,* тесно

связанным с нашими «своясями», можно найти и в латинском местоименном сочетании suus sibi, se sibi (Ilevski 1971). В таких случаях местоимение *си* (si) — также интенсификатор возвратного действия.

После всего сказанного понятно, почему современные советские и зарубежные этимологи убедительно поддерживают именно «местоименное» толкование оборота *отправиться восвояси.* Его древний исконный смысл — отправиться в свои собственные места или края, к себе домой, к себе самому. Никакой «веси» в недрах этого сочетания никогда не было.

До самого тла

В случаях с *воочию* и *восвояси* затемненность первоначальной основы во многом обусловлена архаизированными падежными формами соответствующих слов. Чаще, однако, мы встречаемся с такими наречиями и наречными фразеологизмами, в которых формы соответствующих слов реконструируются столь же легко и просто, как в примере Л.В.Щербы с *глокой куздрой.* Так, в многочисленном ряду наречий с приставкой *в-* мы можем легко отсечь этот бывший предлог и реконструировать существительные в соответствующих падежных формах. Такая реконструкция, как правило, объективна, поскольку она подсказана нашим языковым опытом.

Действительно, *вдоль* — от *доль* 'длина', *вдосталь* — от *досталь* 'достаток', *вдребезги* — от *дребезг* 'осколок, черепок', *вдруг* — от *друг* 'еще один, следующий' (ср. др.-рус. *въ съ другъ* 'тотчас, не медля', букв.— в этот самый раз), *вплоть* — от *плоть* 'тело', *впредь* — от ст.-сл. *прѣдь* 'передняя часть, перед', *впрок* — от *прок* 'запас, остаток', 'польза', *всерьез* — от устаревшего *серьез* 'серьезность' (из французского), *вскользь* — от *скользь* 'скользкость', *всмятку* — от *смятка* 'некрутое состояние' (ср. глаголы *смясти,*

смятати 'взбивать, крутить'), *второпях* — от мн. числа сущ. *торопь* 'поспешность' (ср. *оторопь берет)* и под. Собственно, отсечение приставки *в-* дает нам здесь полноценное искомое слово. Остается лишь узнать, какое значение такое слово имеет.

Однако именно это «остается» зачастую и оказывается самым сложным, требуя особого этимологического разыскания. «Остаток» таких наречий может увести далеко за пределы русского языка и открыть его глубинные пласты. В таком «остатке» кроется немало тонких смысловых нюансов, пренебречь которыми — значит не постичь до конца исходное значение словосочетания.

Вот коротенькое словечко — *дотла*. Оно в современном языке употребляется чаще всего в сочетаниях с глаголами *сгореть, выгореть* и под.: «Хату белые сожгли дотла, а имущество разграбили начисто» (Д.Фурманов. Красный десант); «Неспортивное веселье в Доме спорта закончилось драматически: после одной многолюдной и шумной попойки, то бишь помывки, баня занялась синим пламенем. Комплекс не сгорел дотла исключительно благодаря мужеству его рядовых сотрудников» (Правда, 1979, 2 ноября, с. 4).

В художественной литературе можно найти это слово и в сочетании с другими глаголами — *промокнуть, проиграть* и даже *прогулять:* «Мы устали, промокли дотла, // А кругом деревеньки не видно» (Н.А.Некрасов. На погорелом месте); «Но банкомет // Был нем и мрачен. // Хладный пот // По гладкой лысине струился. // Он все проигрывал дотла» (М.Ю.Лермонтов. Тамбовская казначейша); «Тогда только ушла от него <мужа> Мавра, когда он и дом и все, что в доме, дотла прогулял, не стало у него ни кола, ни двора» (П.И.Мельников-Печерский. В лесах).

Большой академический словарь, регистрируя эти употребления наречия *дотла,* определяет поэтому его значение обобщенно, расширительно — «до основания, совсем, полностью».

Переносное значение здесь весьма точно сохраняет смысл общеславянского слова *tьlo 'основание, земля, почва', 'дно'. В «классических» старославянских текстах *тьло* зафиксировано, правда, всего один раз — в Супрасльской рукописи в сочетании с предлогом *на* во мн. числе местного падежа: «Почто иштемъ градъ стояштиихъ на тьлѣхъ...» *На тьлѣхъ* здесь значит 'на земле'. Однако о широком распространении и древности этого слова свидетельствуют данные большинства славянских языков: укр. *тло,* др.-рус. *тьло, тьля* 'основание, дно', с.-х. *тлё, тáла,* словен. tlà, tál 'почва, земля', чеш. tla 'потолок', пол., верхнелуж., нижнелуж. tlo 'почва, основание'. В славянских языках немало и производных от этого корня. Одно из них — *утлый* также зафиксировано в Супрасльской рукописи в сочетании *утлая ладья* 'дырявая, со щелями, без дощатого настила лодка'. Если учесть, что в старославянском слове жтьлъ юс большой имеет отрицательное значение — нечто вроде нашего *без,* то дословное значение слова *утлый* — 'без тла — без настила, основания, дна'. Корень *тло* имеет и слово *потолок,* которое в древнерусском значило также 'пол', 'земля'. *Сделать по тьлу* означало 'построить равновеликим полу', поэтому *потолок* — это буквально 'подобие тла, пола'.

Родственников славянского *тла* можно отыскать и в других индоевропейских языках. Таковы прагерм. tila 'обработанная земля', др.-исл. tel 'почва', 'основание', лат. tellus 'земля', и Tellus 'богиня плодородия', др.-ирл. talam 'земля'.

Подобные параллели подтверждают исконность славянского слова и позволяют опровергнуть предположение о том, что ст.-сл. *тьло* — заимствование из тюркских языков. «В старославянском языке,— пишет автор этого предположения Г.Е.Корнилов (1972, 55),— было слово *тьло* 'каменный пол', происхождение которого до сих пор не служило предметом специального исследования. Между тем, это одно из

немногих слов, дошедших до нас из языка ближайших предков современных чувашей — тюрков-булгар, часть которых под предводительством хана Аспаруха основала Дунайскую Болгарию. Именно от аспаруховых болгар это слово, видимо, вошло в славянскую речь, а затем — в первый литературный (письменный) славянский стандарт. С *тьло* поэтому прямо соотносятся современные чув. čol, čul, t'ol, t's'ul 'камень, каменный', которым в других тюркских языках соответствуют формы, близкие к taš и tas».

Известный специалист по старославянскому языку А.С.Львов (1975) убедительно отвергает эту гипотезу, показывая, что ни фонетически, ни семантически ст.-сл. *тьло* никак нельзя возводить к языку аспаруховых болгар.

Показательно, что слово *тло* еще в прошлом веке воспринималось как самостоятельное. В «Словаре церковнославянского и русского языка» 1847 года *до тла* поэтому пишется раздельно. В начале нашего века в «Подробном орфографическом словаре» В.Зелинского (1909 г.) предлагается дефисное написание — *до-тла*. Слияние предлога с существительными *тло,* завершившееся в современном правописании,— результат утраты словом *тло* былой самостоятельности.

Итак, исконность общеславянского *tьlo несомненна. Остается выяснить, как и почему оно превратилось в русское наречие *дотла* и как закрепилась его связь прежде всего с глаголами *гореть* и *сжигать*.

Славянские параллели показывают, что *тло* охотно соединяется с различными предлогами и что эти соединения слов могут быть как свободными, так и устойчивыми, а их значения — как прямыми, так и переносными. В одном из языков южных славян — словенском, например, встречаем: vreči ob tla 'бросить об землю; повалить на́земь', pasti na tlà 'упасть на землю', nad tlí 'над землей', k tlòm 'к земле', pri tléh 'у земли'. Есть здесь и сочетание do tál, которое ближе к буквальному значению — 'до самой земли'.

Примерно так же обстоит дело и в сербохорватском, где обороты *до тла, до тала* и — во мн. числе — *до самиjex тли* еще сохраняют исконно «земной» смысл. Вот, к примеру, несколько предложений, извлеченных из знаменитого словаря Вука Караджича: *Паде тама од неба до тала* (Упадет тьма от неба до земли); *Скроjио joj жути кавад до самиjex тли* (Он скроил ей желтый ка́вад <вид верхней одежды> до самого пола) (Караджич 1898, 765).

Как видим, в южнославянских языках нет еще скрепленности сочетания *до тла* с какими-то конкретными, тематически ограниченными глаголами. В некоторых же западнославянских и восточнославянских языках она уже ощущается. В словацком и чешском языках имеются обороты zhoriet' (spálit') do tla, do tla shořet (vyhořet), полностью адекватные русским *сгореть (сжечь) дотла*. В русском, белорусском и украинском языках наречие *дотла* (бел. *датла)* сейчас употребляется в основном с глаголами *сгореть, сжечь*. Однако в народном обиходе и в некоторых литературных контекстах можно найти его сочетание и с другими глаголами. Так, в словаре В.И.Даля находим такие предложения: *Его обокрали до тла* и *Хлеб до тла понил* (Даль IV, 408). В украинском словаре Б.Д.Гринченко встречается подобное употребление: *Налетіла сараньча і стяла* (т. е. срезала, уничтожила) *до тла; Нахвалялися вирізати до тла всіх ляхів* (Гр. IV, 268). Наконец, у современного белорусского поэта Петра Глебко этот оборот употреблен так:

Свабодна весць у Крэмль маскоўскі
Ідзе з сяла і да сяла,
Як б'ецца з ворагам Паўлоўскі,
Як нішчыць зграю іх датла.

Речь здесь идет о полном уничтожении бандитской шайки — *зграи.*

Итак, первоначальным значением наречия *дотла* было 'до самой земли, до самой почвы, до самого основания'. Постепенно это наречие стало синтаксически и семантически специализироваться, соединяясь по преимуществу с глаголами *сгореть, сжечь*. Причина такой специализации — в созвучности существительного *тло* с глаголом *тлеть* 'гнить, перегнивать', 'гореть без пламени, обугливаться, постепенно превращаться в пепел'. У западных и восточных славян сочетание *сгореть дотла* под влиянием этого созвучия стало переосмысляться как 'сгореть до кучки сожженной земли, до горсточки пепла'.

Особо благоприятные условия для такой специализации были в русской диалектной среде. Во-первых, здесь известны обороты типа дон. *сгореть на пéпел, погореть с пóпелом* 'сгореть без остатка', или арх. *и пóроху не останется,* которые подкрепляют такую мотивировку. В последнем диалектном фразеологизме речь идет именно о пожаре, после которого не остается и пепелинки — *пóроху:* «Сгорит этот дом, так и пороху не останется» (Онежский р-н). Во-вторых, в русских диалектах существовало особое слово *тлель* — термин огневого земледелия, обозначавший пахотные участки, которые создавались выжиганием (вытлеванием) дернового слоя земли на местах, поросших мелколесьем, мхом, сорняками. Это слово особенно активно употреблялось на русском Севере, в Белозерье, где оно фиксируется в письменных памятниках с начала XVI века: «А Ермакъ... повел по рубежемъ на пань на осиновой... да за рыловою тлелью на ель на рубежь» (Чайкина 1975, 75—76).

Бытование этого существительного, явно производного от глагола *тлеть* 'гореть без огня', могло усилить ассоциацию *тла* с горящей землей. Определенная семантическая перекличка между *тлеть* и *тло* имеет несомненно более широкое распространение в славянских языках: в одном из западнославянских

языков — кашубском — слово tło значит только 'под в печи' (Sychta V, 355), т. е. именно то «земляное место» в ней, где происходит тление, горение (ср. кашуб. tlëc są 'слабо гореть, тлеть'). Такое же значение слова tło можно обнаружить и в польских диалектах, хотя в польском языке оно имеет более широкое значение — 'земля, почва, основа'.

Показательно, что в русской народной речи ассоциация *тла* и *тления* выражена даже в специальном наречии, близком к *дотла,— истлá.* Его фиксирует В.И.Даль, сопровождая толкованием «дотла, влоск, вкорень, вконец, вовсе» и контекстом: «Злодеи нас истлá разорили» (Даль II, 60). Наречие *истла* Даль уверенно соотносит с глаголами *истлúть* 'пожечь, прогноить, дать истлеть, уничтожить в прах', и *истлиться* 'быть предаваему тлению, медленному огню, гнили'.

Таким образом, несмотря на кажущуюся простоту разгадки первичного значения оборота *сгореть дотла,* его история достаточно сложна. В основе этого выражения лежит древнее славянское слово *tьlo 'земля, основание, дно'. В русском и в некоторых других языках, однако, это значение постепенно специализировалось: предложное сочетание *до тла* стало употребляться преимущественно с глаголами горения под воздействием звукового сближения с глаголом *тлеть.* Именно поэтому наречие *дотла* в современной речи так жестко ограничено в своей сочетаемости. Чтобы выяснить причины такого ограничения, приходится доходить до самого утонченного этимологического «тла».

Начеку и насмарку

До сих пор мы рассматривали примеры архаизации, которой подвергаются прежде всего слова, имевшие длительную жизнь в книжном старославянском

языке, ныне также ставшем архаикой. Действительно, вытеснение этого книжного языка современным языком, демократизованным Пушкиным, отбросило многие элементы его словарного состава на периферию. Тем не менее это отнюдь не значит, что такая архаизация — единственный или даже самый активный источник появления «темных пятен» в русской лексике и фразеологии.

Возьмем еще одно наречие из коллекции предложно-падежных окаменелостей — *начеку*. Оно чаще всего употребляется в сочетании *быть начеку* 'быть наготове, настороже'. Если подвергнуть это наречие операции «отсекновения предлога», которую мы проделывали с *воочию, восвояси* и *дотла,* то мы получим односложное словечко *чек*.

Что оно значит?

Первая приходящая в голову ассоциация — связь со словом *чекá* 'стержень, вкладываемый в отверстие на концах осей, болтов', известного прежде всего как предохранительный стержень гранаты. Но грамматическая характеристика этого слова противоречит такой ассоциации: выражение должно было иметь вид *быть на чекé*. В.И.Даль в своем словаре дважды подчеркивает ложность звуковой связи наречия *начеку* с *чекá*. Отвергая эту связь, он даже кодифицирует иное правописание: «*Начеку* или вернее *начикý,* не от *чеки,* а от *чик:* наготове, вготове, совсем» (Даль II, 496). В последнем томе его словаря наречие приводится в раздельном написании *быть на чику,* а *на чеку* квалифицируется как «ошибочное». При этом само слово *чик* имеет, по Далю, довольно широкий диапазон значений — «бой, тор, езда, гон или толкотня», отсюда и костромское выражение *жить на чикý* — «на большой, торной дороге, на бойком, торном месте» (Даль IV, 604).

Далевскую гипотезу недавно взял на вооружение советский популяризатор языковедения Л.И.Скворцов. Он отвергает распространенную у современных

этимологов связь этого наречия с глаголом *чекать* (см. ниже) и пытается семантически аргументировать утверждение В.И.Даля. По его мнению, связь между *жить на чику* 'на большой торной дороге' и *быть начеку* вполне логична: ведь в таком положении можно было ждать разных гостей — и друзей, и врагов — и становиться свидетелем различных происшествий, зачастую весьма опасных. «В общем,— резюмирует Л.И.Скворцов,— следовало быть готовым ко всему, к любой неожиданности» (Скворцов 1965, 83). Это же толкование популяризируется им в книге о культуре речи, изданной дважды и потому значительно способствовавшей распространению изложенного объяснения (Люстрова, Скворцов 1972, 123).

Такая этимологическая расшифровка, однако, плохо вяжется с общим смыслом выражения *быть начеку*. Речь идет о бдительной готовности встретить опасность лицом к лицу. Вряд ли все же такое значение могло возникнуть от исходного 'жить на бойком, торном месте': тот, кто живет на виду, в окружении людей, не должен все-таки быть в настороженном состоянии.

Посмотрим, какие обороты с подобным значением и синтаксической конструкцией известны русскому языку и какова их мотивация. Самым распространенным его синонимом является *быть настороже*. Это бывшее предложное сочетание со словом *сторóжа* 'караул, сторожение'. Оно прежде употреблялось в буквальном смысле 'на карауле', о чем свидетельствует пословица, распространенная в XVII веке: «Знать и по роже, что был на сторóже» (Сим., 107). Этот оборот имел вариант *быть насторóже* 'на карауле' (Даль II, 446). В псковских говорах до сих пор еще употребителен другой его вариант — *быть на стерёжке:* «Ни брасáйтесь ф пáнику, бýтьте на стерёшки» (Дновский р-н).

В современном русском языке прежний смысл наречия *настороже* передается сочетанием *на карау-*

ле. Караул — слово тюркского происхождения, буквальный смысл которого — 'стража'. Характерно, что в говорах это сочетание приобрело то же переносное значение, что и *начеку*. Так, в среднеобских и иркутских диалектах оно значит 'наготове': «На карауле держать надо, скоро стадо погонят» (Орел 1972, 230); «Мы только собрались на рыбалку, а Алешка был уж на карауле» (РАСл. Ольх., 166).

В русских говорах вообще немало оборотов, образованных по той же модели. И все они обозначают, как правило, сторожение, караул. К ним относятся диал. *наопáсе быть* 'стеречь, караулить' (Даль II, 446), смол. *на вáрте* (ср. пол. warta, нем. Warte 'караул, стража'), онеж. *на постý,* диал. *на кресý* 'наготове', сленговые *на вáсаре, на шýхере, на стрёме, на сéке,* перм. *на ты́рлах* 'на дозоре', перм. *на винтáх,* пск. *на дверя́х* или общерусское *на часах.*

Некоторые такие обороты имеют своеобразную историю. Например, устаревший ныне оборот *на махý (по махý) стоять* 'стеречь, караулить' связан с особым видом сигнализации: так называемый махальный вестовой издали давал знак рукой часовому о приближении начальника, для которого нужно было вызывать караул (Даль II, 309).

В других европейских языках понятие «на страже» также передается сочетанием существительного с предлогом *на:* нем. auf den Hut sein, англ. to be on the watch, фр. être sur le qui vive, être aux aguets (ср. старофр. estre en agait).

Повторяемость модели убедительно свидетельствует о том, что и оборот *быть начеку* связан в конечном итоге с каким-нибудь подкарауливанием, сторожением, а не с чиком — бойким, торным местом. Это подтверждает углубление в этимологию слова *чек,* имеющего широкие славянские соответствия. В южнорусских и западнорусских говорах есть глагол *чекáть,* родственный украинскому *чекáти* и белорусскому *чекáць* — «ждать». Подобный глагол в том же

значении можно найти практически во всех славянских языках. В конечном итоге он — ближайший родственник глагола *ча́ять* 'ждать', 'надеяться'.

Первоначально, следовательно, *на чеку* — в ожидании. Такое ожидание относилось прежде всего к охотнику, подстерегающему дичь. Именно на ожидание в засаде указывают славянские параллели. Так, в сербохорватском языке слово *чек* означает место, занимаемое охотником во время охоты. Еще более красочно свидетельствует об «охотничьем» происхождении нашего выражения чешский язык. Здесь есть охотничье слово čekana 'засада', вошедшее в устойчивые словосочетания být na čekane 'сидеть в засаде', и chodit na čekanou 'ходить в засаду'. Буквально их можно перевести примерно как «быть в ожидальной» и «ходить на ожидальную». Они тоже могут употребляться переносно, хотя и в ином значении, чем русское *быть начеку*. Чеш. být na čekačce, например, вышедшее из круга перечисленных выражений, в переносном употреблении значит 'бесцельно смотреть по сторонам, глазеть, ротозейничать'.

Охотничьи истоки русского *начеку* улавливаются из фразы, которой В.И.Даль иллюстрирует это наречие в словаре: «Волка стеречь, начику́ сидеть». Ясно, что здесь речь идет именно о засаде на волка.

Такая «охотничья» коннотация оборота *быть начеку* находит аналогию и в русских наречных выражениях *быть на слуху́* 'сторожить во все уши' (Даль IV, 225), и *сидеть на слуху́* 'чутко подстерегать кого-либо' (Даль IV, 182). Здесь также речь идет об ожидании добычи, когда охотник напряженно вслушивается в каждое потрескивание ветки, как в сигнал приближения зверя.

Оборот *быть начеку,* таким образом, «законсервировал» в себе исчезнувший ныне древний славянский корень *чек-* 'ждать'. Характеризующий первоначально ожидание, подстерегание в засаде диких животных, он постепенно стал обозначать нахождение

на страже, на карауле, а затем вообще бдительную готовность к чему-либо. Его переносное значение до сих пор продолжает хранить память об опасностях, которым подвергался прежде и охотник на дикого зверя, и воин, посланный в дозор.

В случае с *быть начеку* архаизации подвергся слившийся с предлогом древний славянский корень. Следы этого мы нашли и в устойчивых оборотах чешского языка. Можно было бы назвать и украинское, ныне исчезнувшее, *на чеку́* (Гр. IV, 449).

Возможно иногда и слияние предлога с существительным весьма узкого распространения. Результат такого слияния тот же — непонятность.

Слова *сма́рка* мы не найдем ни в одном славянском языке, кроме русского, даже в близкородственных — украинском и белорусском. Нет в других языках и оборота *пойти насмарку* ‘пропасть напрасно, без положительного результата, впустую’. Раз это собственно русское выражение, то оно — относительно недавнее. Недавнее, однако, не значит прозрачное и понятное.

Литературные контексты, в которых употребляется это выражение, не дают никакого намека на первоначальное значение оборота, ибо оно здесь обычно весьма обобщенно: «Канат с пушечным выстрелом рвется, и вся работа дня опять насмарку, потому что нас мгновенно опять относит на прежнее место, а может быть, и на худшее» (Н.Г.Гарин. Из дневника кругосветного путешествия); «Мне чужие неудачи радости не доставляют. Обидно только, что столько чугуна пошло насмарку!» (В.Беляев. Старая крепость); «Близятся холода. Если храм-памятник не будет укрыт от снега и ветра, все сделанное может пойти насмарку» (Правда, 1979, 25 окт.). Работа, чугун, нечто сделанное по сохранению памятника — все эти «окружения» наречия *насмарку* никак не проясняют входящего в него существительного *смарка*.

Встает вопрос: а было ли оно, это существительное?

На него можно ответить утвердительно уже потому, что русские словари — так же, как в случае с *начеку,*— четко отразили в орфографии все этапы кристаллизации предложного сочетания *на смарку* в наречие *насмарку:* оно писалось и раздельно, и с дефисом, прежде чем «сплющиться» в одно слово. Показательно, что даже в современных словарях наблюдается колебание в этом отношении. В большом академическом словаре, например, иллюстрация из Н.Г.Гарина привносится в форме *на смарку,* а из В.Беляева — в виде *насмарку* (БАС, VII, 511).

Ответ на основной вопрос — о первоначальном значении слова *смарка* — дает словарь В.И.Даля. Здесь оно включено в ряд производных глагола *сма́рывать* 'счищать, стирать написанное, намаранное' (Даль IV, 231). Чтобы понять, почему это действие стало основой переносного значения, нужно знать, что речь идет о счистке, стирке написанных мелом данных при азартной игре в карты или уничтожении долговых записей. Смарать запись — значит уничтожить старый счет и тем самым окончательно рассчитаться с долгом. *Пойти на смарку,* следовательно, подвергнуться стиранию так же, как такая запись мелом на доске, столе или двери. Развитие фразеологического значения этого сочетания, как подчеркивает Б.С.Шварцкопф (1969, 98), шло в таком направлении: сначала свободное словосочетание *идти на смарку* означало 'быть уничтоженным (о записи долга)', далее, расширяясь в устойчивом обороте *идти (пойти) насмарку,*— 'уничтожаться, пропадать (вообще о чем угодно)', и наконец — 'оканчиваться впустую, без результата'.

Непонятность буквального значения слова *смарка* привела к обобщенному употреблению всего оборота. В живой народной речи такое употребление может быть еще более широким. В среднеобских го-

ворах *пойти насмарку* значит уже 'погибнуть ни за что': «Убили там парня, пошел насмарку». В сибирских же говорах современные диалектологи записали новый вариант этого выражения — *насмарку послать* 'уничтожить', относимый и к абстрактным понятиям, и к людям: «Послал насмарку он всю мою работу: все полы затоптал»; «Попов насмарку, к господу богу, послали» (СФС).

Как видим, процесс архаизации захватывает слова самого разного масштаба распространения. Процесс этот, следовательно, зависит не от древности или широты бытования того или иного слова, а от того, насколько живо ощущаются говорящими семантические узы, связывающие это слово с выражением, в котором оно кристаллизуется».

Карачки, кукорки и корточки

Нередко такие узы бывают настолько крепки, что даже длительная «обкатка» того или иного русского диалектного слова не приводит к слиянию предлога с существительным, которое мы наблюдали выше. Тем не менее первоначальный, глубинный смысл этого слова не делается оттого понятным. Разве понятнее, например, исходные представления, лежащие в недрах оборотов *ползти на карачках, сидеть на корточках* и *носить на закýкорках/на закóрках,* чем в «сплющенных» словосочетаниях *начеку* или *насмарку?* Ведь слова *карачки, корточки* и *закукорки* воспринимаются нами лишь во фразеологическом обобщении. Чтобы понять их, нужна особая этимологическая разведка.

Слово *карачки* устойчиво употребляется в литературном языке лишь с глаголами *ползать, ходить* или *бегать.* Чаще всего речь идет о ползании ребенка. Пушкин в одном из писем жене очень точно сравнивает такой способ передвижения с беганьем дете-

нышей животных: «Дорогой я видел годовалую девочку, которая *бегает на карачках,* как котенок, и у которой уже два зубка» (8 сентября 1833 г.).

Можно также встретить и употребление этого оборота по отношению к старикам. В смоленских говорах, например, записано такое пожелание долголетия: «Дай бог вам сто лет жить, а двести *на карачках* поўзать!» (Добр. 90). А в одной из русских сказок, записанных в Восточной Сибири, *на карачки* становится сама бессмертно-старая баба-Яга: «И вот тут старуха стол отдернула, на карачки стала, калачи достала и стала потчевать Ивана-царевича».

В русских говорах немало вариантов этого слова в составе соответствующих выражений: яросл. *на кара́ченьках,* олон., костр. *на закара́чках ползать, ходить,* арх. *ходить на кукоре́шках,* перм. *идти, ходить на кура́нках,* пск., твер. *кара́кушки (кара́кушком) ползать (ходить), кара́чки уйти, кара́ченьки, ку́карач, о́карачь...* Каково же их буквальное значение?

Ответить на этот вопрос помогает обращение к русскому фольклору и к инославянским языкам.

На Архангельщине записаны былины об Илье Муромце, в которых встречается слово *корач* или *кора́ча* — словообразовательный прототип нашего уменьшительного *карачки,* точнее — *корачки.* Это слово употребляется в сочетании с глаголом *пасть* 'упасть' и относится к коню богатыря: «Добры кони пали на́ корач», «Под Ильей ведь конь на корачу пал». «Словарь русских народных говоров», в котором зафиксировано это слово, не дает никакого толкования, но из текста понятно, что речь идет, скорее всего, о коленях лошади (СРНГ, XIV, 310). Еще яснее это видно из древнерусского памятника — «Повести о Мамаевом побоище» (XVII в.), где есть выражение *на корачни пасти* 'опуститься на согнутые ноги (о коне)': «Кони же их на корачни падоша».

Известны в русских говорах и слова *кора́чка/кара́чка, коря́чка/каря́чка,* которые имеют значение

'широкий шаг': «В одну *корячку* не дошагаешь до Москвы» (СРНГ XIV, 311). Эти слова дали объективное основание В.И.Далю связывать русские *корачки* с целым рядом славянских слов, имеющих значение 'шаг': пол. krok, болг. *крак,* словацк. korak и под. При этом важно, что эти же слова во многих языках имеют и параллельное значение 'нога': в литературном болгарском языке, например, слово *крак* обозначает обычно ногу человека, животного или ножку мебели. В диалектах же, например в банатском говоре, *кра́ци* — и 'бедра', и 'педали ткацкого станка', и 'приспособление в виде рассохи (дерева с раздвоенным стволом), служащее подпоркой у плуга'. Этимологи установили, что слова с этим корнем восходят к праславянскому *karkъ, *krākъ, *korākъ, первоначальное значение которого было именно 'нога' (БЕР, II, 712), причем, видимо, не просто нога, а нога животного. Об этом свидетельствуют балтийские параллели славянского слова — так, лит. kárka значит 'часть свиной ноги от копыта до колена; передняя нога свиньи с лопаткой; крайняя часть ножки насекомого'.

Некоторые русские слова сохранили это древнее значение корня *корок-: окорок* первоначально значило нечто вроде 'мясо вокруг (о, около) свиной ноги', а *карака́тица* (из **короката)* — 'имеющая ноги, ногастая' (ср. *зубат, горбат, носат* с тем же суффиксом *-ат* и соответствующими названиями частей тела). В говорах до сих пор еще можно встретить и бесприставочное образование. В значении «бедро» *корок* записали на Смоленщине: «Ему штаны надо шить широкие, в три полы, словно юбку,— корки́ его толстые» (СРНГ XIV, 359). В томских же говорах *ко́рок* — это уже 'окорок'.

Собственно, корень *корок-* присутствует и в глаголе *раскорячиться,* и в существительном *раскоря́ка* 'человек с раскоряченными ногами', которое попало в сравнение *стоять раскорякой.* Еще больше его пря-

мых потомков в народной речи: *окара́чивать кого-н.* 'заставлять его осесть на карачки, подогнув ноги' или (в тамбовских и курских говорах) 'сесть на кого-н. или на что-н. верхом, обнять ногами', *окарачить коня* 'осадить так, чтобы задние ноги подогнулись', тамб. *сесть о́карачь* 'верхом' и т. д.

Таким образом, этимологический экскурс обнаружил исходное значение слова *карачки. Карачки* — это 'маленькие (сложенные) ноги, ножки', причем, скорее всего, ноги, лапы животного — четвереньки. Не случайно поэтому самым распространенным синонимом нашего выражения является оборот *ползать на четвереньках,* который в народной речи имеет немало вариантов: *на четве́рнях, на четы́рках, на четырех костя́х* (беломор.), *на четырех стропи́лах* (перм.).

Есть в русских говорах слово, по всем статьям походящее на искомое **корок,* от которого образованы *карачки* и *окорок.* Употребляется оно во множественном числе — *ко́рки,* да причем в сочетании *утекать во все ко́рки* 'быстро убегать'. Записано оно на Смоленщине: «Давай от него утекать во все корки». Казалось бы, можно сразу дать его дословный перевод — убегать во все ноги. Составители «Словаря русских народных говоров», однако, определяют это слово как наименование части тела, но отнюдь не нижней конечности — 'плечи' (СРНГ, XIV, 334). И у них есть для этого серьезные основания. Во-первых, в других говорах (тер., влад.) слово *ко́рки* употребляется в сочетаниях, исключающих значение 'ноги': «На корках таскали бывалочи крижья (т. е. рыболовную сеть.— *В.М.*)»; «Садись на ко́рки!». Во-вторых, значение «плечи» вполне согласуется и с представлением о беге: ср. *улепетывать во все лопатки.*

Посмотрим, каких «родственников» имеет этот диалектизм в литературном языке. Здесь известны выражения *на зако́рки посадить, на зако́рках нести* и *нести на заку́корках,* где просторечно окрашенные

слова *закорки* и *закукорки* обозначают верхнюю часть спины, заплечье. Первые два выражения регистрируются академическим словарем: «— Ну,— говорит,— вставай, садись на закорки, снесу, коли уж идти не можешь» (Л.Толстой. Кавказский пленник); «Прибежали из поселка детишки, обступили машину... Старшие держат на закорках младшеньких, чтобы и они видели, как мы работаем» (К.Г.Паустовский. Рождение моря). Третье, хотя в словарях и не фигурирует, широко известно в обиходе, о чем свидетельствует его употребление современными писателями: «— Ну, нет,— говорю.— Я не оставлю свово товарища. Берите его с собой. Слышите? — Извиняемся,— отвечают.— У нас катафалка с собой не захвачено.— Я,— говорю, не пойду без него.— Не пойдешь? Верно? Не шутишь? Ну, если так, то бери его сам. Неси на закукорках. Согласен?» (Л.Пантелеев. Пакет).

По поводу происхождения слова *закóрки* у этимологов нет единства. Составители ЭСРЯ (т. II, вып. 3, 39), где оно наиболее полно анализируется, отвергают прежде высказанную большинством этимологов гипотезу о возведении *закорки* к **закукорки* и к диал. *кукорки,* уменьшительного от *кукры* 'заплечье', и далее к пол. kuczki 'корточки', латыш. kukurs 'горб'. Не признают они и другой версии — что *закорки* образовано якобы от исчезнувшего **корки* 'плечи, спина', этимологически якобы связанного с *корчиться.* Взамен этих предположений они высказывают третье, основанное на вариантах *закортки* (у Лескова) и *закорточки* (у Даля): *закорки* — приставочное производное от *корточки* (ср. диал. *забедры* — «заплечье» — от *бёдра).*

Вопрос о происхождении данных слов и оборотов помогает решить лишь вовлечение в анализ других вариантов, которых в русских говорах немало. Кроме уже отмеченного *кóрки* 'плечи', которое никак не могло быть производным от *корточки* уже по-

тому, что короче его, мы находим такие обозначения «кукорок» с корнем *корк-:* смол. *коркýшки (садиться на коркýшки),* ирк., сиб. *кýкорки (посадить на кýкорки, нести на кукорках),* диал. *кокýрки (присядь на кокýрки),* диал. кýкры (садиться на кýкры, перенести на кýкрах), новг. *зáкýкры (нести на закýкрах, посадить на закýкры),* яросл. *закýкорки (посадить на закýкорки).*

Кроме таких однокоренных образований, в говорах множество других обозначений «кукорок»: *на закóрточках, на закóртыши, на закóртышки, за крóшками, на закрóшки, на закрóшках, на кортáшках, на кóрточки взять, на кортушки взять, за корчёжками нести* и др.

Многие из названных слов кажутся узкими диалектизмами, но на самом деле имеют очень широкие славянские соответствия. Например, обороты *за крóшками, на закрóшки* и *на закрóшках* связаны с древнейшим славянским названием ткацкого станка — *крóсна,* которое в разных языках имеет помимо этого основного значения и другие — ‘колыбель’, ‘короб’, ‘станина’. Ср. диал. *крóшни, крóшны* ‘корзина, заплечная берестяная котома, заплечные носилки, самые плечи и лопатки’ (Даль II, 199). То, что это слово фигурирует и как обозначение интересующих нас «кукорок», вполне понятно: человек, несущий кого-либо *на крóшках* или закрóшках, словно образует из сплетенных пальцев, рук и спины раму, станину, короб. Не случайно не только этот образ, но и само слово **korsno* было заимствовано у славян австрийскими немцами: в Австрии до сих пор сочетание Buckeikraxen (буквально ‘нести на выпуклых кроснах’) значит именно *нести на закорках* (Турковская 1977, 29).

Но вернемся к русским *кукоркам.* О чем свидетельствуют приведенные однокоренные образования? О том, что в их основе лежит отнюдь не корень *корт-,* как предполагают составители ЭСРЯ, а — *корк-.* Если

обратиться к соседним славянским языкам, то здесь можно найти то же слово именно как обозначение части тела, так или иначе связанной с плечами и спиной. Уже в западнорусских и смоленских диалектах, а также в русских говорах на территории Литовской ССР известно слово *карк* 'затылок', 'спина, хребет'. Оно находит соответствие в бел. *ка́рак* (диал. *ка́рка),* пол. kark, с.-х. *крке* 'шея, затылок', и восходит к праслав. *kъrkъ. В польском языке это не просто шея, а точнее — 'тыльная часть шеи у человека и животных', т. е. часть, переходящая в спину.

Предположение о связи *кукорок* с *корт-* опровергается также сопоставлением фразеологического материала. Рус. *нести на кукорках (закукорках), посадить на кукорки (закукорки)* и приведенным однокоренным образованиям соответствуют с.-х. *на́ крке но́сити, на кркице узе́ти* и *на кркаче (накркач) носити,* словен. na krkoč, болг. (диал.) *нося кърка́ч* 'носить на закорках', пол. (диал.) na kirkak nieść 'нести на закорках', na kirki wziąć 'взять на закорки'. Причем для польских оборотов, вначале казавшихся узкодиалектными, теперь обнаружены широкие параллели в самой польской зоне (Pospiszyłowa 1975; Pietraszek 1975; Kurzowa 1973). Как видим, во всех столь удаленных друг от друга языковых зонах наблюдается исключительное единство синтаксической структуры, лексического состава и фразеологического значения этих сочетаний. Трудно, вслед за авторами польского (Slawski, II, 77—78) и сербохорватского (Skok, II, 203) этимологических словарей, не признать связи соответствующих славянских слов и выражений с праславянским *kъrkъ 'шея'.

Осталось теперь лишь объяснить семантический сдвиг 'шея' → 'спина', отраженный в упомянутых оборотах. Вук Караджич как будто бы точно объясняет «зашейный» смысл выражения *носити дјете на кркаче:* это так носить ребенка на спине, чтобы он обхватил своими ручонками шею (Караджич 1898, 314). Это

остроумное толкование отражает на первый взгляд специализацию значения славянских «закорок»: так носят обычно «живой груз», прежде всего детей. Однако более детализированный материал показывает, что оно не совсем точно.

Во-первых, в говорах известны употребления наших оборотов и по отношению к «неживым грузам». Вспомним, к примеру, сочетание *на ко́рках,* с которого мы начали рассказ о *кукорках:* «На ко́рках таскали бывалочи крижья». Речь здесь, как мы знаем, идет о перетаскивании тяжелой рыболовной сети на спине. Во-вторых, сам предлог *на,* свойственный в этом обороте всем славянским языкам, свидетельствует о том, что речь идет не об охвате вокруг «корка», а о расположении на нем кого или чего-либо. Поэтому остается признать, что во всех названных славянских выражениях сохранилось древнее значение слова *kъrkъ 'тыльная часть шеи вместе с плечами'. Для такого вывода есть семантические основания: ведь кроме рус. диал. *карк* 'спина, хребет' известно с.-х. *кркача* в том же значении. И в румынском языке, где консервируется много древних заимствований из славянского, находим cărcă именно в значении 'хребет, спина', а не 'шея'.

Таким образом, выражения *на кукорках* и *на закукорках* донесли до нас древнее славянское наименование шеи и верхней части спины, ныне в русском языке не употребительное. Древнее значение этого наименования растворилось во фразеологическом целом. Но растворившись, стало еще одним доказательством того, что ничто в языковом мире не исчезает бесследно.

В языковом сознании каждого русского *карачки* и *кукорки* невольно ассоциативно смыкаются с *корточками.* Это и не удивительно: ведь их объединяет и общее тематическое поле — наименования частей тела, и общность фразеологических конструкций с предлогом *на,* и, наконец, загадочность буквального смысла при определенном звуковом подобии.

Ощущение языковой сопричастности этих трех слов особенно заметно в живой диалектной речи, где обороты, обозначающие *сидение на корточках,* употребляются и для характеристики ползания *на карачках,* а эти выражения становятся характеристикой ношения *на кукорках.*

Сравним лишь некоторые из таких перекрещиваний: арх. *ходить на кукорéшках* 'на четвереньках', кар. *на кукарáшках сидеть* 'на корточках вприсядку', и арх. *посадить на кукурешки/на кокорéшки* 'на кукорки, на плечи'; диал. *сесть на кокýрки, сидеть на кокýрках (на кокýре)* 'на корточках', и киров. *посадить за кокóрки* 'на закорки', амур. *перенести кого-л. на кокýрочках* 'на закорках'. Такие схождения можно отметить и для литературных русского и белорусского языков. Так, академический словарь (БАС V, 899) регистрирует оборот *присесть на карачки* в значении 'на корточки', а «Тлумачальны слоўнік беларускай мовы» (ТСБМ, II, 640) подчеркивает, что второе значение сочетания *на карачкі* — 'на кукішкі', т. е. на корточки.

Такому взаимному притяжению оборотов *на карачках, на кукорках* и *на корточках* несомненно весьма способствует, как уже отмечалось, легко ощущаемая звуковая близость. Встает вопрос — а не одного ли корня все эти слова?

Частично на этот вопрос мы уже ответили, разграничив этимологически *карачки* (от *korakъ 'нога') и *кукорки* (от *kъrkъ 'тыльная сторона шеи вместе с верхней частью спины'). Можно ли и слово *корточки* считать случайным звуковым и смысловым сближением с *карачки?*

Этимологи, в сущности, так и поступают. Одни сопоставляют его с укр. *кортáтися* 'пробиваться, находить выход, протискиваться, мучиться', и *корнýть (прикорнýть)* 'соснуть', и находят параллелизм с греч. kurtós 'кривой', лат. curvus 'кривой' (Фасмер, II, 339). Другие обращаются к еще более

далеким соответствиям — др.-сев.-герм. herdhr 'лопатка (плечевая)', др.-верх.-нем. hardi — то же или лат. cartilāgo 'хрящ (в животном организме)' (Пр. I, 362). Третьи, подчеркивая, что происхождение слова *ко́рточки* неясно, предполагают, что оно образовано с помощью суффикса *-очки* от основы *корт-*, сохранившей в диал. *кортеть* 'ждать притаившись' и далее — в греч. kyrtos 'согнувшийся' (ШИШ, 214).

Наиболее вероятной кажется, однако, этимология, предложенная в старом этимологическом словаре Н.В.Горяева, которая, к сожалению, не упоминается названными выше источниками. *Корточки* здесь связываются с лит. kark-a 'задняя нога', и славянскими соответствиями с тем же значением (Горяев, 160). Надо сказать, что с фонетической точки зрения эта гипотеза отнюдь не безупречна, ибо при чередовании корня образовалось бы не корточки, а *корчечки* или *корчочки* (ср. *сок — сочок, бок — бочок, лук — лучок)*. Тем не менее, как кажется, можно принять связь слова *корточки* с общеславянским *korakъ 'нога'. Во-первых, чередованию *к/т* могла способствовать ложноэтимологическая связь с прилагательным *короткий*, которая привела, вероятно, к восприятию уменьшительного от *корок — корочки* в виде **короткочки*, т. е. 'короткие ножки' (ср. чеш. krůček 'маленький шажок'). Во-вторых, фонетическую дифференциацию слов *корачки* и *корточки* могла стимулировать необходимость отличать того, кто стоит и передвигается на всех четырех, как бы «длинных, полных, целых» ногах, от того, кто это делает на «укороченных» вдвое конечностях. Наконец, параллелизм *к/т* здесь мог развиться именно на основе такого «общего знаменателя», как *корачки:* ведь если *короткий* превращается в *короче*, то по аналогии и *корачки* могло «реконструироваться» в речевом сознании как **короткчи*, т. е. реконструированные нами выше **короткочки*.

О различных этапах превращения *корак* 'нога' в *корточки* свидетельствуют отдельные диалектные варианты: перм. *на ку́корочках,* ирк. *на кокóртачках* и др. Таким образом, кажется наиболее вероятной прямая этимологическая связь *корточек* с *корок* 'нога'. Если учесть, что первоначально речь шла о ноге животного, то сидение на *корточках* характеризовало когда-то позу с поджатыми под себя ногами.

На этом можно было бы закончить рассказ о происхождении слова *корточки* и связанного с ним выражения. Нельзя, однако, утаить от читателя уже знакомый парадокс, возвращающий нас вновь к проблеме взаимоотношения *корточек, карачек* и *кукорок* как к «комплексной» проблеме. Открыв «Словарь русских народных говоров», мы с удивлением обнаружим, что *корточки* в диалектах означают не только поджатые под себя ноги, но... «плечи, верхнюю часть спины». Правда, такое значение записано современными диалектологами лишь в иркутских говорах: «Садись мне на корточки»; «Доходят до озера до какого-то, женщина эта не может идти, ее взяли на корточки, идут далее» (записи 1969—1970 гг.). Однако следы этого значения легко усмотреть и в одном выражении 1900 года, записанном в Вологодской губернии — *положить кого-либо на кóрточки* 'победить в борьбе, положив на лопатки' (СРНГ, XIV, 376).

Этот параллелизм, несколько усложняющий смысловые связи *корточек* с *корок* 'нога', вместе с тем еще раз показывает возможность фонетического сближения *корок* и *корт-*. Особо показательно здесь влад. *сесть на кóртки* (СРНГ XIV, 374), ирк. *на кортáшках нести (тащить), на кортáшки взять* (там же) и смол. *садиться на кóркушки* (там же, 335), где речь идет о плечах, *кукорках.*

Объективность требует признать, что в живой народной речи пути *карачек, корточек* и *кукорок* так пересеклись, что четкое разграничение их чрезвычайно затруднительно, о чем уже вскользь говорилось

выше. Не случайно В.И.Даль, толкуя слово *корточки,* замечает, что оно «в родстве со словами: *кора́чки, за́кукры* и пр.» (Даль II, 170). Кто знает, может быть, в будущем этимологам и удастся доказать единство их происхождения? Ведь если учесть, что ближайший родственник славянских слов, которые здесь разбирались, лит. kárka имеет два близких, но в то же время достаточно разных значения — 'передняя нога свиньи' и 'задняя нога' (ср. санскр. čarana 'нога'), то древнее диалектическое единство *карачек, корточек* и *кукорок* выглядит вполне вероятным. Первоначально, быть может, корни этих слов и не разграничивались, обозначая ноги животного вообще. Затем часть из них *(карачки* и *корточки)* стала наименованием задних ног, а часть *(кукорки)* — верхней части спины.

Конечно, может показаться невероятным, что название спины (да еще вместе с шеей!) могло вырасти из наименования передних конечностей. Однако в развитии многих языков случаи подобного смыслового смещения хорошо известны. Так, чеш. ret значит не 'рот', а «губа», а huba — не 'губа', а 'морда, рыло', leb — не 'лоб', а 'череп', а líce не 'лицо' (точнее — не только 'лицо'), но и 'щека' (ср. печ. *лицо* 'лицо' и 'щека'). Удивительны семантические превращения греческого stómachos, которое сначала значило 'гортань', 'горло', затем — 'отверстие для желудка', 'желудок', а потом — через латинский язык, где оно имело значение 'желудок', пришло во французский, где приобрело значение 'живот' (Булаховский 1953, 20—21). Такие изменения происходили и в наименованиях конечностей: рус. *нога,* известное большинству славянских языков, первоначально значило 'копыто животных или коготь у птиц' (ср. лит. naga 'копыто', nagas 'ноготь'), нем. Bein 'нога' имело прежде значение 'кость', а Arm 'рука' находится в прямом родстве с лат. armus 'плечо' и 'лопатка' или 'передние лапы (вместе с лопатками) у животных'.

Именно подобное смысловое развитие могло в итоге привести к достаточно сильному разграничению *карачек* и *корточек* с одной стороны и *кукорок* — с другой. В живой стихии народной речи значения их вновь пересекаются в соответствующих выражениях.

Тютелька и утелька

До сих пор мы рассматривали случаи, когда основой и изначальным стимулом выяснения непонятного элемента во фразеологизме была этимология самого «затемненного» слова. Фразеологическое значение и синтаксическая модель играли при таком подходе вспомогательную роль. В истории языка бывает, однако, что роль синтаксической формы в этимологическом анализе становится ведущей. Сама конструкция сразу же подсказывает расшифровку входящих в него элементов.

Примером такого оборота является *тютелька в тютельку,* широко распространенное в литературе. Этот оборот характеризует либо исключительную точность совершения действия, либо большое сходство, тождество между предметами или явлениями: «— Понял? — шипит Алешка. Спросонья я не сразу понимаю, и он сердится.— Туго соображаешь. У этого сукина сына (Ильи.— *В.М.*) все рассчитано на десять ходов вперед. Он тютелька в тютельку попадает к пассажирскому, машину оставляет у Тони или Муси, догнать я его уже не могу, ибо не на чем, не просить же у босса вездеход. Ах, проклятие!» (А.Крон. Бессонница); «Получился треугольник, причем равнобедренный. Квадрат катетов в нем — хоть не считай! — тютелька в тютельку равен квадрату гипотенузы» (Л.Лиходеев. Надо подумать//Лит. газ., 1975, № 5, с. 16).

При всей активной употребительности это выражение попало в литературный язык относительно

недавно: впервые оно зафиксировано четырехтомным толковым словарем под ред. Д.Н.Ушакова в 1940 г. с весьма четкой стилистической паспортизацией — просторечное, фамильярное, шутливое. О позднем освоении фразеологизма *тютелька в тютельку* литературным языком свидетельствует и его использование лишь советскими писателями. Первыми из них были А.Н.Толстой и А.А.Фадеев: «Мою покойную мамашу, что угодила родить меня тютелька в тютельку в нашу эпоху, ежедневно вспоминаю» (А.Н.Толстой. Хождение по мукам); «— Ты чего ж это, зараза, мой клин скосил? — Как твой? Не бреши. Я по межу, тютелька в тютельку!» (А.А.Фадеев. Разгром).

Шутливо-фамильярная экспрессия этого выражения во многом обусловлена непонятностью, немотивированностью слова *тютелька,* входящего в его состав. Именно немотивированность делает выражение национально специфичной идиомой.

Немотивированность слова *тютелька* усугубляется его этимологической неразработанностью: во всех этимологических словарях русского языка оно отсутствует. Недавно, правда, сделана попытка связать его со ст.-сл. *ти́тло* — ‘знак сокращения в древней письменности’, и лат. titulus — ‘надпись’, что расшифровывает образ оборота как точное совпадение мельчайших деталей чего-л. (Гуревич, Дозорец 1988, 477). Эта этимология, однако, противоречит фонетическим закономерностям и стилистически дисгармонична, слово *ти́тло* — книжно-письменное и архаичное, а *тютелька* — просторечное и новое. Не случайно ни один источник не фиксирует слов типа *ти́телька.*

Непрозрачность этимологии слова, однако, отнюдь не означает полной непонятности образа, лежащего в основе выражения. Достаточно надежной «расшифровкой» такого образа является дублетная синтаксическая структура фразеологизмов с общим

значением ‘абсолютно точно’, которые весьма распространены в русском языке. Понятие абсолютной точности во многом дифференцируется благодаря конкретной семантике слов, образующих такую модель: 1) о большой степени сходства: *капля в каплю, капелька в капельку, голос в голос, волос в волос,* др.-рус. *глаз в глаз* ‘равен кому.-н.’; 2) о четком повторении движения: *шаг в шаг, нога в ногу, след в след, раз в раз;* 3) о времени происходящего действия: *секунда в секунду, минута в минуту, час в час, день в день, год в год;* 4) о скрупулезном воспроизведении текста: *буква в букву, слово в слово, йота в йоту;* 5) о денежных расчетах: *копейка в копейку.* При учете диалектного материала число таких дифференцированных рядов могло бы увеличиться: ср., например, дон. *воро́та в воро́та* ‘рядом, из ворот в ворота’.

Некоторые обороты, образованные по этой модели, в том числе и *тютелька в тютельку,* однако, не поддаются такой семантической конкретизации. Для них характерна диффузная обобщающая семантика ‘абсолютно точно’, в которой «могут нейтрализоваться значения точности разных планов: *точка в точку, тютелька в тютельку* чаще всего употребляются перед словами, обозначающими понятия времени, количества, местного и прочего планов; но эти устойчивые словосочетания могут использоваться и без сочетания с этими словами» (Костючук 1975, 64). Семантическая обобщенность оборота *тютелька в тютельку* в основном обусловлена именно непонятностью его исходного образа. Расширению сочетаемости других подобных выражений препятствует именно прозрачность образа: невозможно, например, сказать «Он ступал буква в букву» или «Он писал шаг в шаг», поскольку этому противоречит образ соответствующих выражений. Для *тютелька в тютельку* такого ограничения не существует, что еще раз подтверждает невозможность сопряжения слов *тютелька* и *титло.*

Структурно-семантическая модель фразеологизмов, в которую входит наше выражение, основана, как мы видели, на метрических символах бытового характера. По степени обобщенности значения *тютелька в тютельку* наиболее близко к оборотам *точка в точку* и *точь-в-точь*. За ними лежит весьма конкретное представление о точном совпадении нескольких прикосновений, уколов, «тычков». Точном — в буквальном, даже этимологически буквальном смысле слова, ибо *точка, точь, точно* восходят к глаголам *ткать, тыкать* — «колоть, пихать». Еще в литературном языке XVIII века эта внутренняя связь оборота *точь-в-точь* ощущалась как весьма живая: «Фома (близко к уху): Ни то ни се, а слово в слово как паренек да девка, ни дать ни взять: ну точь в точь, ни тычки вон» (И.Соколов. Выдуманный клад. Комедия в одном действии. СПб., 1782 — Палевская 1980, 87).

Закономерность такой ассоциации точности с попаданием в одну точку при ударе или колющем движении подтверждается массой диалектных выражений подобного типа. Так, от глаголов *тыкать, ту́кать, тю́кать* и чи́кать образованы обороты: беломор. *тык в тык* 'впритык, абсолютно точно', перм. *попасть в тюк (в тук)* 'сказать точно, угадать что-либо', 'попасть в самую точку', арх., сиб. *чик в чик* 'как раз, точь-в-точь, впору', 'точно по размеру и весу': «Картошки я сварила только тык в тык, не осталось ничего» (ККС); «Ну, ты прямо в тук попал»; «В самый тук попал, так всё и было» (Северное Прикамье — Прокошева 1973); «Чик в чик потрафил! Чик в чик два фута!» (Даль; СФС).

Образование фразеологизмов, характеризующих точность действий или большое сходство, на основе отглагольных существительных со значением 'точный удар' обычно для народной речи. Так, обороты *раз в раз, в самый раз* и *как раз* связаны в конечном счете с глаголом *рази́ть* 'ударять, поражать' (ср. прост. *дать*

(поднести) разá 'ударить'); перм. *как ляп* 'точь-в-точь', 'очень похож' («Он как ляп в дедушку был» — материалы К.Н.Прокошевой) — с *ля́пать* 'ударять', а урал. *как в клин колонул* 'точно угадал' — с *колоть* 'бить, точно попадать'. Любопытно, что этот русский бытовой образ сейчас используется — в виде профессионально-жаргонного оборота *в ко́лышек* — даже космонавтами: «Умчалась ракета, а ты знаешь, что, пролетев многие тысячи километров по пути, точно вычисленному баллистиками, она доставит макет головной части в назначенную точку прицеливания. Допуски — минимальные. У нас говорят "в колышек", и в этих словах нет преувеличения. Если соотнести расстояние, которое проходит ракета до цели, с точностью попадания, то она впечатляет» (Готовность — ежесекундная. Беседа с зам. министра обороны СССР//Ленингр. правда, 1975, 18 ноября, с. 3).

Оборот *тютелька в тютельку,* как и большинство приведенных выше выражений, восходит к русской диалектно-просторечной стихии. По широте распространения в народных говорах он является наиболее активным (карельские, пензенские, саратовские, ветлужские говоры), что, видимо, и обусловило в конечном счете его вхождение в литературный язык. Значение этого оборота и его сочетаемость в целом совпадают с литературным употреблением: «Прибива́л па́лки к столбу́, сошли́сь тю́телька в тю́тельку» (беломор.); «Сделал что-то тютелька в тютельку; пришел вовремя, тютелька в тютельку; одёжа пришлась по росту тютелька в тютельку» (сарат.); «Платье прямо тютелька в тютельку пришлось»; «Денег хватило тютелька в тютельку» (пенз.). В ветлужских говорах известен также вариант *из тютельки в тютельку»* 'точь-в-точь' (ср. также урал. *из точки в точку, из точки-в-точь):* «Вышло все из тютельки в тютельку» (СРНГ XII, 84). «Перекличка» структурных моделей типа *тык в тык, попасть в тук, чик в*

чик отражена и в пензенском *угодил в тютельку* — 'точь-в-точь, в точности, верно'.

С точки зрения словообразования само слово *тютелька,* по-видимому, является производным от слова *тю́тя* 'удар' (ср. диал. *тюнь, тнуть, тять* 'ударять'; см. словарь Даля). Это слово уже с середины прошлого века записано в народных говорах именно в значении 'удар', которое хорошо проясняет внутренний смысл подавляющего большинства оборотов, входящих во фразеологическую модель с общим значением 'точно'.

Закономерным образованием от *тю́тя,* правда, было бы, скорее, *тю́тина, тю́тинка.* Такой вариант, действительно, зафиксирован в составе фразеологизма *тю́тинка в тю́тинку* в кубанских говорах: «Вот у меня было три дочки, работали усе, и не хватает только тютинка у тютинку» (КСКНГ). Значения этого фразеологизма несколько отличаются от семантики предыдущего фразеологического ряда — акцент ставится, скорее, на ничтожно малом количестве,— но тем не менее он и структурно, и семантически весьма близок к *тютелька в тютельку.* Характерно также, что в народной речи сохранилась и исходная, бессуффиксная форма выражения — *тютя в тютю:* «Подождем в автобусе, тютя в тютю не успеешь» (Волховский р-н Ленинградской обл., записано И.А.Поповым).

Эти примеры показывают тесную семантическую и структурную связь форм *тютелька* и *тютя.* Сопряжение их по прямой этимологической линии, однако, несколько затруднено словообразовательным моментом. Большинство производных на *-елька* имеют в своей основе *-л-: земля — земелька, конопля — конопелька, кровля — кровелька, капля — капелька, цапля — цапелька.* Следовательно, в соответствии с этой словообразовательной моделью слово *тютелька* должно восходить не к *тютя,* но к **тю́тля.* Ни один диалектный источник, однако, такого слова не фиксирует.

Объяснить «незаконность» образования *тютя* → *тютелька* помогает учет уже забытого, но некогда весьма активного в русской народной речи слова *у́телька* 'крошка, малютка', записанного В.И.Далем и во фразеологическом контексте — *ни у́тельки не дам.* Это слово употреблялось (например, в московских говорах) и без отрицания, обозначая нечто крайне малое, незначительное: «Дай ты мне хоть у́тильку» (Опыт 1852). Широко были употребительны и многочисленные производные слова *утелька/у́тилька:* валд. *у́тельно* 'мале́нько, немного', волог., симб., моск.-рузск. *у́тельный* 'маленький, крошечный, крохотный' (ср.: «Утельную рюмочку выпила, с наперсточек!»), симб., тамб. *у́тельный* 'единственный, один только' (ср.: «Утельный сынок был, и тот помер», «Утельный кусочек съел»), моск. *у́тильнишный* 'самый малый, крохотный', *у́теличный* 'самый крохотный' и др. В.И.Даль связывает слово *у́тельный* с *то́лочный, то́ликий* (от глагола *толо́чь),* но фонетически и семантически, вероятно, оно сопоставимо, скорее, с *утлый* 'ветхий, худой, дырявый', имеющим, как мы видели при анализе наречия *дотла,* общеславянское значение.

Слово *у́телька,* по-видимому, было смешано в диалектной речи с *тю́тя, тю́тинка.* Такая контаминация, усилившая «уменьшительный» акцент исходного оборота *тютя в тютю* и *тютинка в тютинку,* повысила экспрессивность выражения и привела к забвению слова *у́телька* в самостоятельном употреблении. Попав из диалектной и просторечной стихии в литературный язык, выражение *тютелька в тютельку* стало одним из наиболее ярких и обобщенных символов предельной точности.

Киша кимшит или кишмя кишит?

Связь между синтаксической конструкцией выражения и его семантикой может быть еще более жесткой. Нередко случается, что непонятность всего сочетания во многом диктуется именно конструкцией, в процессе «обкатки» которой языком и затемняется исходный образ выражения. Для русского языка особенно специфичными являются обороты дублетного типа — *сиднем сидеть, ходить ходуном, поедом есть.* Собственно говоря, фразеологизмами они становятся лишь благодаря этой дублетности, насыщающей новой, свежей экспрессией исходную основу.

К таким оборотам относится и одна из фразеологических загадок нашего языка — *кишмя кишит.*

Слово *кишеть* вызывает зримое представление о беспорядочно копошащемся скоплении насекомых или других мелких животных. Кишат муравьи в муравейнике, комары, мошка или пчелы, сбившиеся роем, черви в навозной куче. Этот зримый, насыщенный экспрессией образ и является центром переносного значения выражений с глаголом *кишеть: так и кишат* 'об исключительном множестве животных', и *кишмя кишит* 'о сплошной массе беспорядочно движущихся животных, людей'. Собственно, фразеологизмы лишь усиливают переносное значение самого глагола, не добавляя к нему новой семантики.

И фразеологизмы, и экспрессивный глагол *кишеть* обычно характеризуют, как отмечают толковые словари, большое скопление животных или людей. Лишь в редких случаях развитие переносного значения может привести к их расширительному употреблению. Так, в стихотворении Сергея Орлова «Семь дней творения» этот оборот сочетается со словом *жизнь:*

Ящеры пикировали в тучах,
В небесах кишмя кишела жизнь,
Молнии ломались в белых кручах
И огнем с холмов стекали вниз.

(С.Орлов. Воспоминания современников. Л., 1980, с. 317).

Еще более абстрагируется семантика глагола *кишеть* в написанной В.В.Виноградовым в 20-е годы статье «Проблема сказа в поэтике», где этот глагол употреблен по отношению к элементам разговорного языка: «“Записки сумасшедшего” Гоголя, “Дневник лишнего человека” Тургенева, “Дневник дворецкого” Горбунова, “Без дороги” Вересаева, “Сентиментальное путешествие” Шкловского... кишат ими,— пишет он.— Но от этого в сказ не превращаются» (цит. по: Русская речь, 1974, № 6, с. 38).

Выражение *кишмя кишит* благодаря своей тавтологичности обладает особо сильной экспрессией и воспринимается как немотивированное. Это свойство метко обыгрывает в «Кондуите и Швамбрании» Лев Кассиль: «Оська однажды спросил даже нищего золотаря, помойных дел мастера Левонтия Абрамкина:

— А правда, говорят, на вас киша-кишмят... нет кимшат, ну, то есть лазают скарлатинки?

— Ну,— обиделся Левонтий,— какие там скарлатинки?.. Это на мне просто так, обыкновенные воши... А скарлатины — скарланпендря есть, так то засекомая, вроде змеи. В кишках существует.

— А у вас, значит,— обрадовался Оська,— скарлапендра в кишках кишмит? Да?»

Возможность такого каламбурного «размывания формы» обусловлена объективно целостным восприятием оборота *кишмя кишит*.

Уже сама тавтологическая структура, характерная для разговорно-просторечных и фольклорных выражений (ср. *стоймя стоять, ходуном ходить, лётом летать* и т. п.), подсказывает, что выражение

кишмя кишит — исконно русское. И действительно, его истоки — народная русская речь.

В диалектах вариации этого оборота кажутся даже более прихотливыми и многообразными, чем в каламбуре Л.Кассиля. Подавляющее большинство диалектных иллюстраций к таким вариантам характеризует множество насекомых, червей, змей или рыбы: «Мухи *кишом кишат,* словно мед снюхали (иркут.); «Здесь *киш кишел* змеев, ой тошно!» (омск.); «Червей большая сила — *кишма кишат* в капусте» (смол.); «Пойдем ловить рыбу в затон, там рыба *кишмя кишуется»* (ворон.); «А рыбы плавает там такое множество, что так *кишнём и кишит»* (костр.); «Мелкой рыбы *кишмя кишит»* (пск.). Нередко они характеризуют и людей, например в обских говорах: «Чё же! Их <детей> шесть человек, *киш кишат.* Трудно шесть человек ростить»; «Лобыгает <толпится> там все время народ. *Киш кишает* с утра до ночи» (материалы Даля, СРНГ).

Диалектный материал позволяет конкретизировать семантику оборота и в то же время установить грамматический статус слова *кишмя,* входящего в его состав.

На первый взгляд слово *кишмя* кажется деепричастной формой глагола *кишеть.* Некоторые исследователи аналогично образованные тавтологизмы *ревма (ревмя) ревет, лежма (лежмя) лежит, ливмя льёт* относят именно к оборотам с архаичными формами причастий, перешедших в деепричастия, типа *сложа руки* или *высуня язык* (Попов 1976, 116). Причислению этой формы к архаизмам, однако, препятствует живая стихия русской народной речи, где она и в наше время чрезвычайно употребительна: арх. *бежмá бежать* 'лить не переставая (о насморке)', *жирьмя́ жить* 'жить припеваючи', *летьмя́ лететь* 'очень быстро мчаться', перм. *висьмя висеть* 'очень много (о черемухе, смородине и т. п.)', *нóймя ныть* 'постоянно хныкать, капризничать', дон. *гудеть гудьмá (гуд-*

мá) ‘долго ныть, плакать, кричать’, ряз. *кричма кричать* ‘очень громко кричать’, *прыгмá прыгать* ‘бежать вприпрыжку’, *съесть съедмá* ‘измучить постоянными упреками, ворчанием, бранью’.

Во всех подобных случаях формы на *-мя/-ма,* как и в *кишмя,* семантически однотипны: они усиливают, интенсифицируют оценку действия, выраженную личной формой соответствующего глагола. Как видим, они полностью лишены основной функции деепричастия как глагольной формы в предложении — выражать отношение обозначаемого им действия ко времени действия глагола-сказуемого. Это говорит в пользу того, что формы на *-мя/-ма* в тавтологических оборотах являются формами наречными. К такому выводу приходят исследователи, широко оперирующие данными славянских языков (Соколова 1974; Черепанова 1973). Суффиксальным образованием считают слово *кишмя* — как и аналогичные *ревмя, дивмя* — и авторы «Краткого этимологического словаря русского языка» Н.М.Шанский, В.В.Иванов, Т.В.Шанская (ШИШ, 196).

Видимо, тип этих наречий весьма древен и самостоятелен, но более позднее развитие наречного значения у деепричастий стимулировало активизацию этой модели. Активная вариативность в диалектных разновидностях слова *кишмя (кишá, киш, кыш, кишинём, кишмой, кúшми, кишнём, кишóм)* — убедительный аргумент в пользу того, что это наречие, а не деепричастие. Подобные словообразовательные «наречные» ряды характерны и для других диалектных оборотов подобного типа: *лежмя лежать, леж лежать, лежни лежать, лежачью лежать; дрожмя дрожать, дрожма дрожать, дрожми дрожать, дрож дрожать, дрожа дрожать, дрожни дрожать* и т. п.

Вопрос о статусе исходной формы *кишмя,* как видим, решается достаточно просто. Гораздо труднее оказывается решение вопроса об исходном значении глагола *кишеть* и фразеологизмов, от него образован-

ных. Этимологические словари русского языка, начиная со словарей Н.В.Горяева (1896) и А.Г.Преображенского (1910—1914), связывают этот глагол с лит. kušėti, латыш. kustêt, kusêt, kušât 'двигаться, шевелиться, трогаться'. Это соответствие единодушно признается и всеми современными этимологами (Фасмер II, 242). Данная этимология на первый взгляд как будто бы соответствует прямому и переносному смыслу глагола *кишеть* и образованных от него фразеологизмов. Исходным значением для оборота *кишмя кишеть* в этом случае оказывается 'интенсивно двигаться, шевелиться'.

Некоторое сомнение в традиционной этимологии этого слова вызывают два обстоятельства. Во первых, рус. *кишеть* и *кишмя кишеть* обозначают весьма специализированное движение — копошение мелких насекомых. Причем это значение является во многом семантической реконструкцией, ибо, как показывает употребление глагола и словосочетаний с ним, основной акцент делается на множестве копошащихся живых существ, а не на их перемещении в пространстве. Литовские же и латышские «соответствия» такой семантической специализации не отражают. Не случайно поэтому оборот *кишмя кишит* передается, например, на латышский язык тавтологически, но с помощью совершенно иных специализированных для передачи семантики «кишения» глаголов — čumēt čum, mudzēt mudž, ņudzēt ņudz. Следовательно, семантическая связь между балтийскими и русскими словами весьма опосредована.

Во-вторых, настораживают предельно суженные границы распространения глагола *кишеть* с предполагаемыми этимологами балтийскими параллелями у славян: он еще известен лишь в белорусском *(кішаць)* и украинском *(кишіти)* языках, а тавтологизм *кішма кішэць* — только в белорусском. Учитывая широкую представленность слова в русских народных говорах и активность соответствующих глаголов со значением

'двигаться, шевелиться, трогаться' в литовском и латышском языках, следовало бы ожидать, что данный корень известен и другим славянам. Производных с соответствующей семантикой, однако, в западных и южных славянских языках нет.

Возникает поэтому вопрос: не связан ли глагол *кишеть* с каким-либо другим корнем, более широко известным в славянских языках?

Ответом на него может быть, как кажется, возведение этого глагола и его производных к корню *kys (ср. рус. *кислый, киснуть),* который является праславянским (Kopečný 1981, 173). В фонетическом и словообразовательном отношениях связь такая вполне закономерна: чередование s/š для этого корня на всей территории Славии (особенно при учете диалектизмов) весьма активно: пол. диал. kiszyć się 'киснуть', чеш. диал. (морав.) kýščit sa, (ляш.) kýščyć śe 'киснуть', словацк. диал. kýšit', kyškat' 'квасить, кислить молоко', с.-х. *кйшити, кйшети* 'дождить, идти (о дожде)'; *кйшати* (диал.) 'размягчать, расквашивать', *раскишати се* 'сделаться сырым, влажным' (ср. рус. *раскиснуть), накишньоват* — 'быть кисловатым'. Кроме названных глаголов, на той же обширной территории представлены и другие производные этого корня — в первую очередь существительные *kyša (*kýša) и его уменьшительная форма *kyška (*kýška), известные в разных значениях: рус. (сарат.) *кйша* 'закваска' (ср. также широко распространенное в русских говорах *простокйша* 'простокваша'), пол. (силез.) kiszka 'простокваша', чеш. диал. (морав.) kýška, словацк. kyša, kýška — то же, с.-х. *киша* 'дождь' (с XVII в.), болг. *кйша* 'непогода, ненастье, дождливая погода', 'сырость, влажность'. Семантически связь с.-х. *киша* и болг. *кйша* с корнем *kys- вполне оправдана закономерной ассоциацией понятий квашения, брожения, «раскисания» с сыростью, мокротой и убедительно доказана южнославянскими этимологами (С.Младенов, П.Скок). Примеры по-

добного семантического развития легко найти и в восточно- и в западно-славянских диалектах: пск. *кислотá* 'слякоть, дождь со снегом', волог. *кúслый* 'намокший', сиб. *кúслая вода* 'весеннее половодье', арх. *погода кúсла* 'о слякоти и грязи', смол. *погода кислится* 'идет к ненастью'; пол. диал. kisioty 'дождь, грязь и слякоть'.

Широко представлено чередование s/š и у ряда производных глагольного корня *kys- с другой ступенью вокализма — *квас, квасить: квáша* 'что-либо заквашенное, бродящий раствор', *квáшенье, квашенúна, квáшеный, квашня, квашóнка* и мн. др.

Праславянские глаголы *kysnǫti, *kysati, *kysěti 'киснуть', 'мокнуть, влажнеть' соответствуют латыш. kûsût 'кипеть', kūsuls 'ключ, родник', лит. kaužóti 'киснуть, ферментировать', а *kvasiti — др.-инд. kváthati 'кипятит, варит'. Эти соответствия подтверждают мнение некоторых этимологов (В.Махек), что названные глаголы являются производными (так называемыми интенсивами с суффиксом -s) от *kypěti, *kypnǫti 'кипеть'.

Таким образом, если предполагаемое сопоставление глагола *кишеть* с *kysnǫti (киснуть) и *kypěti (кипеть) верны, то первоначальная мотивировка оборота *кишмя кишит* — 'интенсивно бродит, квасится', 'бурлит, кипит в процессе брожения'. Связь этого оборота с корнем *кис-* подтверждается прежде всего наличием диалектных (псковских) выражений-тавтологизмов *кисá кисóй* 'о множестве змей', и *úс кúсом* 'о большом количестве яблок': «А сейчас где толька гáдов ни наткáлось <набилось>, их в плавý, на плавúнах (в болотистых местах.— *В.М.*) много, кисá кисóй» (Великолукский р-н, КПОС); «У менѝ в садý ѝблоки кис кѝсам висят» (Торопецкий р-н, КПОС). И по структуре, и по семантике, как видим, они аналогичны *кишмя кишит* (ср. *киш кишел, кыш кышать* и под.). Глагол *киснуть* в русских говорах также весьма часто употребляется в сравнениях, подчерки-

вающих увеличение объема или бурный рост: сиб. *как на опаре киснуть* 'полнеть, поправляться', перм., ирк., краснояр. 'быстро, бурно расти'.

Наиболее веским аргументом в пользу предложенного толкования является целый ряд оборотов, созданных по семантической модели 'кипение, бурление жидкости' → 'большое множество'.

От древнего глагола *варить* (ср. ст.-сл. *вьрѣти* 'кипеть') образованы ряз. *вáрьма варит, вáрма варит,* новг. *вáрьма вáрит* 'кишмя кишит', и пск., твер. *вáрью варит* 'о большом количестве народу'. Чаще всего последнее значение для подобных тавтологизмов преобладает: «Детей у них всегда варьмá вáрить» (ряз.). Этот оборот благодаря Л.Н.Толстому стал достоянием и литературного языка: «...Гончая взвизгивала, и голос ее слышался чаще и чаще; к нему присоединился другой, басистый голос, потом третий, четвертый... Голоса эти то замолкали, то перебивали друг друга. Звуки постепенно становились сильнее и непрерывнее и, наконец, слились в один звонкий заливистый гул. Остров был голосистый, и гончие варили варом» (Детство). Ср. также дон. *вáром кипит,* употребленное М.Шолоховым: «Сыплет под озáдки (отходы злаковых культур.— *В.М.*)... а под ногами у него варом кипят куры» (СДГ II), и *вáром варят* 'дружно и ретиво голосят и гонят (о гончих)' (Даль, I). Показательно, что тавтологизмы используются в говорах и для характеристики интенсивности действия, выраженного прямым значением этого глагола: ряз. *вáрма варит* 'очень жарко, парит', брян. *варить вар* 'кипятить воду'. Переносно может употребляться в говорах (рязанских) и один глагол *варить* 'беспорядочно двигаться в различных направлениях, шевелиться, копошиться (о людях)'. В.И.Даль характеризовал этот глагол (без указания места) так: «(О толпе, движущейся кучке) кишеть, копышиться, кипеть, шевелиться во множестве» (Даль I, 165).

Переносное значение развивают и существительные, образованные от этого глагола: *вар* 'толпа, свалка, *киша* (так! — *В.М.*), толкотня', ряз., тамб. *варь* 'толпа, куча, тьма, множество' (Даль I, 165—166). Подобная семантика сохраняется и в производных глагола *variti/*vrěti и в других славянских языках, например, в с.-х. *врвети* 'кишеть, толпиться'.

В том же русле развивается и переносное значение глагола *кипеть.* Это значение закреплено литературным языком благодаря Пушкину:

Григорий: ...Мне снилося, что лестница крутая
Меня вела на башню; с высоты
Мне виделась Москва, что муравейник,
Внизу народ на площади кипел
И на меня указывал со смехом.

(Борис Годунов)

Показательно, что Пушкин соединяет здесь два семантических употребления, характерных и для глагола *кишеть* — 'о большом количестве насекомых или мелких животных' и 'о большом количестве народа'. Ср. подобный синкретизм и в современных пермских говорах: «Открывают цыгане свой шатёр, дак уж кипит робят-то, как комаров» (материалы К.Н.Прокошевой). В литературном языке распространены подобные употребления: «Сколько рыбы кипело в ней <реке>!» (С.Аксаков); «Дорога... кипела народом» (Н.В.Гоголь); «Улицы... кипят народом» (М.Е.Салтыков-Щедрин).

В современных народных говорах, например рязанских, эти значения также употребительны: «Еды им <коровам> нету никакой, мошкара́, набью́тся, тка́ють и тка́ють, щас поме́няй, а перед до́жжём кипять, прям как ту́ча»; «У нас тут четыре класса в одно́й школе кипя́ть»; «Да в ино́м <грибе> чярве́й-то агря́бная кипть, а вы́сознеть — в нём чярева́ не найдёшь, всё в де́ла пойду́ть» (ДС, 221). Характерна и

перекличка с пушкинским словоупотреблением, отмеченная в одном из знахарских заговоров: «Как мураши кипят, так бы у меня на дворе скотинка вся скопилась и плодилась» (Журавлев 1982, 7).

Аналогичные значения может развивать глагол *kypěti и в некоторых других славянских языках, например в сербохорватском, где *ки́пети, ки́птети* значит именно «кипеть».

Глагол *кипеть* образует и тавтологические фразеологизмы, близкие по значению обороту *кишмя кишит*. Псковское *кипь кипела* характеризует большое количество людей во время предпраздничной сутолоки: «А Фрол был престольный праздник, кипь кипела: и пляски и драки, со всех деревёнь пойдут» (КПОС). Беломорское *кипо́м кипит* говорит о массовом ходе рыбы (обычно селедки или корюшки, играющей на поверхности воды). Рязанское *кипеть кипнём* характеризует беспорядочное движение, суету, кишение: «В боло́ту залезешь — кипит кипнём мошкара-то»; «Где ана́ спако́йно живёть! Все они́, рябята, у неё кипят... всё там кипять кипнём» (ДС).

В пользу предлагаемой этимологии можно было бы привести и активность семантической ассоциации множества с жидкостью: диал. *ливмя лить*, ворон. *литко́м лить, ливной лить*, новосиб. *целая течка кого;* пск. *как водо́й на́лито, что водо́й нали́вши, как воды́, водо́й (дождём) не смочить* и под. (Ивашко 1981, 47). Эта ассоциация, как кажется, весьма близка к семантическим сдвигам глаголов *кишеть, варить* и *кипеть* в русском языке.

Этимологический анализ глагола *кишеть* и его производных показывает, что в основе выражения *кишмя кишит* лежит отнюдь не представление о беспорядочном движении, копошении или шевелении. Этот глагол, отпочковавшийся от славянского корня *kysnǫti, первоначально характеризовал процесс бурного брожения, квашения или кипения. Прямое и переносное значение в обороте *кишмя кишит* усили-

вается удвоением глагольной основы, которое свойственно русской народной речи. Повтор, создающий своеобразную «кишащую» звукопись выражения, и загадочность забытого исходного образа насыщают его особой идиоматической экспрессией.

Переплет без переплета

Когда мы говорим о непонятном во фразеологии, то обычно считаем таким непонятным либо значение или форму слов, входящих в состав выражения, либо необычность синтаксической конструкции. Вряд ли можно назвать непонятными для каждого русского, например, слова *козел, арестант, ходун* или *кочерга,* образующие смысловое ядро выражений *забить козла, наговорить сорок бочек арестантов, ходить ходуном* и *ни богу свечка, ни черту кочерга.* Их понятность, однако, весьма обманчива, поскольку это либо переодетые в другую языковую форму слова-омонимы, либо слова, сильно изменившие свое прежнее значение и потому оторвавшиеся от первичного фразеологического образа.

В обороте *забить козла* козел — это название весьма популярной в русской деревне игры в бабки, или «козны». Первоначально *бить козны* значило сбивать одну такую бабку другой. Аналогична судьба *арестанта* в выражении *наговорить сорок бочек арестантов:* слово *арестант* в севернорусских говорах значит ‘мелкая сушеная рыба’. Первоначальный смысл этого оборота, следовательно, ‘нарассказать небылиц о якобы огромном улове’.

Слово *ходун* в словарях определяется как движущая часть кузнечных мехов и потому исходный образ его обычно воспринимается как сравнение — ‘двигаться подобно ходуну’. Материал народных говоров, в которых немало выражений с корнем *ход- (ходенём ходить, ходить хóдором, ходом ходить, ходымá хо-*

дить, ходырем ходить) убеждает в том, что здесь ничего общего с кузнечными мехами это слово не имеет. Перед нами просто одна из фразеологизированных дублетных конструкций, которые, как мы убедились при разборе выражения *кишмя кишит,* в русском языке чрезвычайно активны.

Столь же обманчиво впечатление понятности слова *кочерга* в обороте *ни богу свечка, ни черту кочерга.* Оказывается, оно означает отнюдь не железную клюку для выгребания углей из печки, а деревянную обгорелую палку, которую можно было использовать как коптящую лучину — для освещения избы. Именно это значение, подтверждаемое русским диалектным и славянским материалом (ср. *ни богу свечка, ни черту огáрыш,* где огáрыш, огáрок — 'недогоревший остаток лучины', или пол. ani bogu świeczki, ni diabłu ożoga, где ożeg — 'обожженный на огне кусок дерева'), делает противопоставление *свечки* и *кочерги* логически оправданным.

Фразеология русского языка хранит в своем фонде немало таких «понятных непонятностей», и мы редко задумываемся над смысловой противоречивостью образа, породившего подобные выражения.

Причиной этой противоречивости чаще всего бывает многозначность слов, входящих в устойчивые сочетания. Какое из значений слова было в таком сочетании исходным? Какова связь этого значения с другими семантическими характеристиками слова? Как это значение в процессе развития оборота взаимодействует со смыслом других его соседей? — вот круг вопросов, на которые в подобных случаях приходится отвечать фразеологу.

Выражение *попасть в переплет* — типичная иллюстрация названных трудностей. Общее значение этого фразеологизма хорошо известно — 'оказаться в сложном, трудном, опасном или неприятном положении'. А вот в каком конкретно значении было здесь первоначально употреблено слово *переплет,* сказать

без специального анализа трудно. Известные сборники В.Максимова, М.И.Михельсона и Э.А.Вартаньяна, объясняющие происхождение многих русских выражений, обходят оборот *попасть в переплет* молчанием.

Единственная этимологическая гипотеза об этом выражении высказана А.И.Альпериным. Отрицая напрашивающуюся ассоциацию с профессиональным языком переплетчиков, он опирается на свидетельство книги Д.Смирнова «Картинки нижегородского быта XIX века», изданной в г. Горьком, будто бы объясняющее этот фразеологизм. «Переплетом» нижегородские грузчики называли самые грязные трущобы и ночлежки — Переплетчиковский корпус на нижнем базаре, где можно было дешево переночевать или снять угол. «Специальное нижегородское выражение», по мнению Д.Смирнова и А.Альперина, первоначально и означало поэтому испытать крайнюю нужду, жить в отвратительных, едва переносимых условиях. Лишь потом этот оборот приобрел более широкое употребление и современное значение (Альп., 32).

На первый взгляд такое предположение может показаться весьма логичным. Трудно тем не менее объяснить, как узкораспространенное слово *переплет* — 'Переплетчиковский корпус' стало так широко употребляться в литературном языке и почему оно стало не символом крайней бедности, а обозначением именно 'сложного стечения житейских обстоятельств'. Прежде чем выдвигать какую-либо гипотезу, обратимся к конкретным языковым фактам.

Толковые словари русского языка, начиная с Вейсманнова Лексикона 1731 г., регистрируют в основном четыре значения слова *переплет:* 1) 'действие по глаголу переплести', 2) 'обложка книги, тетради и под., в которую, переплетая, вставляют бумаги', 3) 'что-либо переплетенное, образованное сплетением' и 4) (это значение фиксируют в основном все

современные словари) ‘сложное стечение обстоятельств, запутанное, затруднительное положение’. Какое же из этих значений легло в основу нашего оборота?

Современные словари без колебаний относят последний к *переплет* ‘сложное стечение обстоятельств’. Однако это не ответ на вопрос о происхождении фразеологизма *попасть в переплет.* Дело в том, что это значение характерно для слова *переплет* именно в составе устойчивых сочетаний *попасть в переплет, взять кого-нибудь в переплет* и под.,— оно, как выражаются лингвисты, фразеологически связано. Иными словами, это значение — результат употребления слова *переплет* в составе оборота *попасть в переплет,* а не причина его образования. Ясно, что значение ‘сложное стечение обстоятельств’ — значение переносное. Историк же фразеологии должен выявлять конкретный, неметафорический смысл сочетания. О том, что у сочетания *попасть в переплет* такой метафорический смысл был, свидетельствуют и глагол «физического действия» *попасть,* и прозрачная связь слова *переплет* с конкретным глаголом *переплести.* Наша цель — найти это конкретное значение слова *переплет,* переносное употребление которого и привело к образованию фразеологизма.

На первый взгляд этот перенос мог быть возможен лишь на базе третьего значения слова *переплет* — ‘что-то переплетенное, образованное сплетением’. Это значение весьма широко отражено в русском литературном языке. Вот лишь некоторые «мини-контексты», в которых это слово встречается, по данным картотеки БАС: *негустой переплет ветвей* (И.С.Тургенев), *черный переплет ветвей* (А.Н.Толстой), *странный переплет ветвей* (С.Н.Сергеев-Ценский), *сосновый переплет* (А.С.Макаренко), *переплет решетки* (Д.Н.Мамин-Сибиряк), *переплеты проволоки* (Ф.В.Гладков), *синие тонкие переплеты теней* (А.А.Караваева).

На основе этих конкретных представлений о *переплетении* ветвей, проволоки, теней и под. развивается и переносное значение слова *переплет* — 'сложное сплетение обстоятельств, жизненной обстановки и под.': «Лидер меньшевиков Чхеидзе в течение пяти лет возглавлял социал-демократическую фракцию III Думы. За это время он успел приобрести большой опыт. Он хорошо знал, как следует лавировать в сложном переплете думской обстановки» (А.Бадаев. Большевики в Государственной Думе); «Ей пора было домой. Ни мокрые чулки, ни дальность расстояния не пугали ее: все это был только очередной переплет жизни» (Л.Леонов. Дорога на океан).

Не правда ли, от подобных конкретных и переносных представлений недалеко до тех запутанных и сложных обстоятельств или положений, которые обозначаются словом *переплет* во фразеологическом употреблении?

Действительно, словари подчеркивают при характеристике слова *переплет* в составе нашего оборота именно сложность, запутанность положения, в которое попадают в таких случаях: «беспокойное, сложное стечение обстоятельств, запутанное, затруднительное положение» (ТСРЯ), «сложное стечение жизненных обстоятельств; затруднительное положение» (БАС), «сложное, запутанное и затруднительное положение» (СО).

Некоторые контексты как будто подтверждают такое толкование: «Сережа из привычных, домашних условий попал в среду чужих людей, в обстановку жестоких физических лишений. Даже взрослые, житейски опытные люди, попадая в тяжелый переплет, замечают, как нарушаются многие их представления, как недостаточен их опыт жизни и знание людей в новых, особо суровых и необычных условиях» (В.Гроссман. За правое дело); «Бродя по жаркому, скучному городу, я только говорил самому себе: "Да-с, до-

рогой Павел Андреевич, попали мы с вами в переплет"» (А.И.Куприн. Как я был актером).

Однако даже в этих контекстах сложность и запутанность положения, в котором оказываются попавшие в переплет,— это своего рода оттенок к более общему значению фразеологизма — 'оказаться в опасном, затруднительном и неприятном положении'. Такое представление об опасностях и неприятностях отражено многими употреблениями оборота: «Однажды она [Стеша] попала в такой переплет в разгар боя, что выхода, казалось, никакого уже нет и гибель неотвратима. Земля взрывалась к небу черными смерчами» (Ф.В.Гладков. Малашино счастье); «У Николая теперь страшные хлопоты... Малый попал в такой переплет, что хоть караул кричи» (А.П.Чехов. Письмо Н.А.Лейкину, 8 ноября 1888); «— Но где я найду работу? И без меня вон сколько желающих — крепких и здоровых парней.— Кого вы вините, попав в такой переплет? Себя, судьбу, государство? — Себя,— ответил Джеймс...» (Правда, 1977, 4 янв.); «— Штирлиц, сейчас я вам скажу главное: я попал в дикий переплет» (Ю.Семенов. Семнадцать мгновений весны).

Это основное значение явственно проступает и в вариантах фразеологизма, в которых подвергается лексической замене глагол: «— Эге,— покрутил головой Кочубей,— этот для меня понятный, вот этот самый Птаха, а вот як комиссары в самый переплет влипли, га?» (А.А.Первенцев. Кочубей); «Кого же, собственно, судили в этом процессе? — Зеленко и Меранвиля — его "приказчика на отчете", которые старались "ввести в переплет" братьев Поповых» (Новое время, 1894, № 4); «Ну, братец, я вчера вечером неожиданно очутился в таких переплетах около пруда, что едва спасся бегством» (диалектная запись в Псковской обл.).

Несколько своеобразным по значению оказывается фразеологический вариант *взять в переплет* 'реши-

тельно воздействовать на кого-либо'. Контексты показывают, что это своеобразие обусловлено контаминацией, т. е. смешением оборота *попасть в переплет* с выражением *взять в оборот кого-нибудь:* «Избалованных лодырей надо взять в переплет. Прорабатывать как следует на собраниях, в газетах, и покрепче» (слова Шуры Погореловой на комсомольском собрании: А.И.Матвеев. Семнадцатилетние); «— Уроки сделала? — спросила Женя.— Сделала. Насчет физики пришла к тебе.— Смотри, Светка, допрыгаешься. Каток надо отложить, а то возьмем в переплет, как Лиду.— Не ворчи, пожалуйста» (А.И.Матвеев. Семнадцатилетние); «Впрочем, мы Витеньку любим. Будем подталкивать и, как говорится, в переплет возьмем, если понадобится,— верно, Полинушка?» (В.В.Кетлинская. Дни нашей жизни).

Характерно при этом, что такое смешение слов *переплет* и *оборот* могло возникнуть лишь на основе значения 'трудное и неприятное', а не 'запутанное и сложное положение' у первого слова.

Наблюдения над конкретным употреблением оборота *попасть в переплет* и его вариантов, таким образом, показывают, что в основе выражения лежит какая-то иная семантика. Чтобы выявить ее, необходимо предварительно проделать особый структурно-семантический анализ оборотов с подобным переносным значением. Таких оборотов в диалектах немало. Посмотрим, какая же мотивировка лежит в их основе.

Чаще всего — это трудное положение, которое символизируется наименованиями каких-либо ловушек для животных:

1. 'Капкан, силки': пск. *оказаться в давáлках (далáвках)* 'быть стиснутым со всех сторон' (ср. арх. *давúлка* 'приспособление для ловли белых куропаток', *давóк, давúха, жавяга* — примерно то же), беломор. *попасть в зажóм* (ср. арх. *жом* 'яма, в которой ставится капкан с наживкой на медведя'), *попáл, как*

медведь в капка́н; попасться, как мышь в мышеловку; попа́сться в тиски и т. д.;

2. 'Сети': прост. (XVIII в.) и диал. *попасть(ся) в вёршу, попал, как сом в вёршу; провел, как сома в вёршу,* аск. *в вёршу влезть,* беломор. *попасть в мерёжу, попасть в сеть (в сети, в сетку)* и др.

3. 'Предметы, могущие служить ловушками': *ввалился, как мышь в закром; попался как мышь в короб,* прост. *влететь в кадушку; попасть головой в мешок;* урал. *попасть в захлобушку* и под.

4. 'Яма', 'болото': сиб. *попасть, как медведь в берлог; попасть в проруху, попасть в рюху; попасть в омут, попасть в пропасть, попасть в яму; сесть в лужу, сесть в калужу* и под.

Активность фразеологической модели, где основой метафорического переноса является именно рыболовная снасть, подтверждается и массой оборотов со сходной мотивировкой, но с иной синтаксической конструкцией, например, *попасться на удочку,* диал. *попасться на кукан, попасть на остряки* и под.

Такое обилие народных выражений со значением, аналогичным значению нашего оборота и с весьма одноплановой мотивировкой, заставляет задуматься о связи этой фразеологической модели с сочетанием *попасть в переплет.* Может ли тождество значения и синтаксической конструкции, характерное для последнего и большинства приведенных выше оборотов, быть случайным?

В поисках ответа на этот вопрос обратимся вновь к диалектному материалу. Слово *переплет* в народных говорах, по данным КСРНГ, гораздо богаче значениями, чем в литературном языке: это и 'плетень из хвороста' (арх.), и 'основа крыши, состоящая из горизонтально направленных жердей' (зап. брян.), и 'сумочка' (олон.), 'запруда, плотина'. Ср. также бел. диал. *переплёт* 'заставка в передке саней' и под.

Среди многочисленных значений слова *переплет* в диалектах находим и такое, которое объясняет мо-

тивировку нашего оборота в рамках вышеописанной фразеологической модели. В архангельских говорах уже в 1850 г. Л.И.Шренк записал такое значение слова *переплет:* «плетеная из прутьев перегородка, которая ставится на некоторое расстояние от берега в реку, чтоб произвести выше течения ея заводь, где ставится сеть, называемая варва, для улова семги» (Шренк 1850, 159). Примерно в таком же значении фиксируют позже этот рыболовный термин А.О.Подвысоцкий и В.И.Даль в своих словарях. Более специализированным названием служит слово *переплет* в современной народной терминологии Обско-Енисейского бассейна: здесь *переплеты* значат ‘поперечные прутья или дранка, скрепляющая остов рыбозаградительной стенки’ (Сенкевич, Михалкина 1958, 178).

Переплет, таким образом, это сплетенная из жердей ловушка для ловли рыбы. Аналогичное значение имеют образованные от корня *плет-* слова *заплёт, заплетень:* шексн. *заплёт* — «заграждение из тонких прутьев в переплет, устраиваемое по течению речек, ручьев и в других местах, где идет рыба, для ловли ее в половодье; *заплот»* (СРНГ, X, 327); ср.-урал. *за́плетень* ‘плетеная (обычно из прутьев) рыболовная снасть, которую при ловле рыбы тянут вдоль реки как невод’ (СРНГ, X, 327—328). Характерно и переносное фразеологическое значение оборота с диалектизмом *заманиха (зама́нишка) — попал в заманиху (зама́нишку)* — ‘попал в трудное, безвыходное положение’. Даль, фиксирующий этот оборот, правда, связывает его со значением ‘глухое русло, ложный фарватер’. Однако значение ‘плетневая загородка на озере, где прикармливают уток и кроют сетью’ (Даль, I, 600), свидетельствует о том, что это выражение может иметь и другую мотивировку — ‘попасть в сеть, в ловушку’.

Приведенные данные окончательно раскрывают мотивировку выражения *попасть в переплет:* оно первоначально значило то же, что и *попасть в сети, по-*

пасть в капкан, попасть в ловушку и под., т. е. 'оказаться в безвыходном, затруднительном и опасном положении'.

Как мы уже видели, именно это переносное значение нашего оборота отражается и в современном его литературном употреблении. Однако прозрачная связь слова *переплет* с глаголом *плести* не могла не отразиться на дальнейшей семантической эволюции этого выражения. Узкоспециальное, «рыболовное» значение термина *переплет* забывалось, а живая ассоциация с чем-то переплетенным, запутанным и сложным постоянно всплывала в памяти. Не случайно поэтому для многих литературных употреблений слова *переплет* характерен тесный сплав значения 'опасное, затруднительное и безвыходное положение', родившегося в недрах фразеологизма, со значением 'запутанное и сложное положение', которое является естественным развитием конкретной семантики этого слова — 'сплетение, переплетение чего-либо'.

«— Да, компания-то подобралась подходящая. Как раз все, кому всыпали на собрании... Вот попали в переплет!» (В.Овечкин. Гости в Стукачах); «Тут что-нибудь другое есть. Ба! да не влюблен ли он сам? Разумеется, влюблен; это ясно, как день. Какой переплет, подумаешь!.. Скверно!» (И.С.Тургенев. Отцы и дети).

Не правда ли, в приведенных контекстах уже довольно трудно определить, чтó больше характеризует слово *переплет* — опасность и безвыходность ситуации или ее запутанность и сложность? Так, взаимодействуя, фразеологическое и лексическое значения этого слова создали сложный семантический «переплет», позволяющий предельно точно характеризовать запутанную и при этом весьма затруднительную — до безвыходности — ситуацию, в которую попадают люди.

Именно этот «переплет» двух близких, но все-таки не совсем тождественных значений составляет

семантическую специфику выражения *попасть в переплет,* создает в нем ту «добавочность смысла», которая, по мнению Б.А.Ларина, вообще характерна для фразеологии.

Под чужим колпаком и в своей тарелке

Фразеологический «переплет», в который порою попадает то или иное слово, может оказаться особенно прихотливым, если выражение не исконно, а заимствовано из других языков. Заимствования во фразеологии весьма специфичны, поскольку, как правило, они осуществляются в виде буквального перевода составляющих то или иное выражение слов — калькирования (Балли 1961, 70). Благодаря такому переводу иноязычный оборот производит впечатление исконного, быстро вживается в русский язык. В процессе вживания, однако, всегда происходит более или менее сильное семантическое смещение слов, входящих в состав оборота. Оно обусловлено обычно тем, что диапазон значений этих слов в дающем языке иной, чем в языке принимающем. Буквальное восприятие заимствованного выражения может в результате оказаться иным, чем истинный его образ: ведь значение слов, которыми передан заимствованный фразеологизм, широко известно и в свободном употреблении, в то время как значение воспринятое остается «на отшибе», вне органичной семантической системы, сложившейся исторически.

Эффект «семантической непривычности» весьма важен для первого момента фразеологического калькирования. Именно он является часто причиной популярности кальки и чрезвычайно быстрого ее усвоения. Носители языка через этот новый оборот как бы вновь ощущают смысловые потенции старых слов и сочетаний, домысливают их. Так рождается напряжение между новой и старой лексической и фразео-

логической семантикой, разряжающееся яркой фразеологической экспрессией. Уловить этот момент — значит понять механизм фразеологического калькирования.

Попытаемся проиллюстрировать высказанные соображения конкретным анализом истории фразеологизма, родившегося буквально на наших глазах,— *быть под колпаком у кого-нибудь* — «быть под чьим-то пристальным надзором, совершив некоторую неосторожность, дав повод для подозрений». Его распространение и известность связаны с популярностью телефильма «Семнадцать мгновений весны», снятого по одноименному роману Юлиана Семенова.

У писателя этот оборот стал яркой речевой характеристикой одного из главных героев романа — изворотливого и циничного шефа гестапо Мюллера. Не всегда, конечно, в романе это выражение употребляет именно Мюллер, но всегда за ним стоит мюллеровский метод «опеки».

Для Мюллера держать кого-то «под колпаком» — своего рода профессиональная гордость. Главарь гестапо обязан знать о каждом шаге своих сотрудников или соперников. И они этот мюллеровский «колпак» над собой ощущают постоянно: «Лицо Штирлица сейчас стало сине-бледным не потому, что он понимал, какие ждут его муки, скажи Кэт о нем. Все проще: он играл ярость...

— В чем дело? — удивился Шелленберг.— Что с вами?

— По-моему, мы все под колпаком у Мюллера. То этот идиотизм с хвостом на Фридрихштрассе, а сегодня еще почище: они находят русскую с передатчиком...»

Часто положение «под колпаком», как показывает текст, является весьма опасным, ибо оно грозит расправой:

«Слушайте, вы говорите со мной загадками, Холтофф! Какое отношение ко мне имеет арестованный

физик? Отчего вы негласно проверяли мои дела и зачем Мюллер ищет на меня улики?

— Я не могу вам этого объяснить, сам ни черта толком не понимаю. Я знаю только, что вы — под колпаком.

— Я? — поразился Штирлиц.— Это же идиотизм! Или наши шефы потеряли голову в этой суматохе!»; «[Холтофф — Штирлицу] Мы спасем миру великого физика. Здесь его спас я, а организовали бегство — вы. А? И учтите: под колпаком вы, а не я. А вы знаете, что значит быть под колпаком у Мюллера».

Кстати, сам Мюллер в тексте романа употребляет выражение *под колпаком* как в отношении людей, так и в отношении «неживой материи», например денежных вкладов в банках: «Люди Гиммлера за границей под колпаком, он от агентов требовал дел, он не берег их. А ни один человек из бормановских германо-американских, германо-английских, германо-бразильских институтов не был арестован... Большинство денежных вкладов Гиммлера в иностранных банках — под колпаком союзников».

В последнем контексте подчеркивается недоступность вкладов Гиммлера в данной ситуации, захват их США, Англией и Францией под свою «опеку».

Яркий «мюллеровский» оборот мгновенно стал русским крылатым словом, сразу же распространился в живой речи. Проник он и на страницы большой прессы. Так, очерк А.Толкунова (Правда, 1977, 24 дек.), в котором рассказывается о том, как профессор Гарвардского университета Дж. К. Гэлбрейт в течение сорока лет находился под неусыпным личным контролем директора ФБР Э.Гувера, называется «Досье на жену Цезаря, или 50 лет “под колпаком” ФБР». А «Литературная газета» (27 июля 1977 г.) открыла новую рубрику 16-й страницы — «Под колпаком клуба ДС». Вот каковы задачи этой рубрики: «Со свойственной ей интеллигентной въедливостью администрация намеревается “брать под колпак” отдельные, порою

нечетко решаемые проблемы и некоторых весьма уважаемых товарищей, которые не всегда торопятся эти проблемы решать. Даже несмотря на дружескую критику “Клуба ДС”. В этой связи администрация со всей ответственностью напоминает этим товарищам, что не ею установлен порядок, согласно которому дружески критикуемые товарищи обязаны отвечать на справедливую критику своевременно и по существу. Итак, милости просим под колпак!»

Характерно, что первоначально в нашей публицистике оборот *под колпаком* сохранял плотную привязку к «западной» действительности. Типичны, например, наименования статей «“Миллионы” под колпаком» (в рубрике «За фасадом “свободного мира”» — Правда, 1988, 3 марта), «“Под колпаком” премьер-министр» (с подтитулом «Секреты секретных служб» — Правда, 1986, 4 дек.) или «Джейн Фонда “под колпаком”» (с подзаголовком «Их демократия» — Правда, 1983, 12 дек.). В последней заметке этот оборот употребляется в первом ее предложении: «Известная американская киноактриса Джейн Фонда в течение многих лет находилась “под колпаком” у полицейского ведомства. Ее каждый шаг фиксировался и заносился в пухлые папки архивов, хранящие данные на всех инакомыслящих...».

Постепенно, однако, критическое острие этого выражения повернулось и в сторону наших собственных недостатков. Любопытно при этом, что субъект бдительного контроля и надсмотра оказывается в таких случаях совершенно иной — не специальные «секретные службы», а... широкая общественность или даже природная стихия: «В челябинском торговом центре покупатели аттестуют “на любезность”. “Поначалу это сковывало нас,— рассказывала одна тамошняя продавщица.— Постоянно думалось, что, может, именно сейчас за тобой наблюдают, оценивают. Вроде под колпаком живешь. А спустя какое-то время привыкли. Мы стали требовательней к себе.

Удивительно, что и работать стало легче, веселей» (О.Богуславская. С уважением друг к другу//Правда, 1984, 14 сент.); «Вот и Убса-Нурская котловина... Котловина замкнута горами, она бессточна, обладает внутренней атмосферной циркуляцией. Котловина находится "под колпаком" центральноазиатского антициклона, благодаря чему создаются благоприятные условия для наблюдения за нею из космоса (Н.Кривомазов. ...Не ступала нога человека//Правда, 1987, 18 мая).

Как видим, выражение *под колпаком* не только обрело популярность и обросло новыми вариантами *(брать под колпак, жить под колпаком, милости просим под колпак),* но и значительно расширило сферу своего употребления, обогатилось семантически. А это уже свидетельство его органического врастания в ткань нашего литературного языка.

Какой же *колпак* здесь имеется в виду? Что буквально значит этот фразеологизм, пущенный в оборот писателем Ю.Семеновым?

Слово *колпак* в русском языке, как известно,— тюркское заимствование (Фасмер II, 297; Томилина 1977). Основное его значение — «конусообразный или овальный головной убор» — мало что дает для понимания исходного значения фразеологизма. Посмотрим, какие русские выражения образованы от этого слова и могли ли они стать прототипами оборота *под колпаком.*

В словаре В.И.Даля находим поговорку *Жена мужа колпаком накрыла* (или *в колпак нарядила),* т. е. подчинила себе, сделала «колпаком», околпачила (Даль II, 143). Ср. также смол. *колпáк* — «название мужика по его остроконечной шапке», «дурак, непонятливый, которого хитрый человек легко может провести» (Добр., 50). Здесь, по-видимому, соединяются две символики, связанные с *колпаком* — головным убором. С одной стороны, речь идет о *дурацком колпаке* — шутовской шапке с погремушками,

нарядить в который кого-то значило «одурачить, околпачить, обмануть». С другой стороны, *надеть на мужа колпак, околпачить* — подчинить его себе: это представление восходит к соколиной охоте, где предварительно ловчую птицу «околпачивали», т. е. надевали на нее *колпак,* тем самым лишая инициативы и свободы до начала охоты.

Можно ли связать интересующее нас выражение с давно известными народными оборотами *накрыть колпаком* или *нарядить в колпак?* Их сближению препятствует как смысл фразеологизма *под колпаком,* так и его форма. Мюллер ведь имеет в виду не подчинение и не «околпачивание» своих подчиненных, а неусыпный контроль над ними.

В русском литературном языке есть и другое, несколько устаревшее выражение со словом *колпак.* Причем оно используется именно в той же форме, что и выражение, употребленное Ю.Семеновым. «Под колпаком» — так называется IX глава романа О.Форш «Одеты камнем». Речь в ней, однако, идет совсем о другом колпаке, чем у Ю.Семенова: «Пустяк на окне привлек мое внимание: огромный стеклянный колпак, каким накрывается сыр, совсем пустой стоял на светло-желтом мраморе подоконника, и в нем, стукаясь то об одну стенку, то о другую, докучно жужжа, из последних сил билась синяя толстая муха». Под такими стеклянными колпаками не только хранились от мух сласти, сыры и прочая пища, но и предохранялись от порывов ветра свечи, освещавшие дворянские беседки и веранды во время вечерних чаепитий. «Предохранительная функция» таких колпаков легла в основу образности выражений *жить под стеклянным колпаком* или *поставить под стеклянный колпак.* Они характеризуют полную отчужденность, оторванность кого-либо от окружающей среды, подчеркивают стремление человека избежать всяких внешних воздействий. «Она (Татьяна Ларина.— *В.М.*),— пишет Писарев в статье "Пушкин и Белинский",—

поставила себя под стеклянный колпак и обязала себя простоять под этим колпаком в течение всей своей жизни». Или у Гончарова во «Фрегате “Паллада”»: «А теперь они (японцы в 1853 г.— *В.М.*) еще пока боятся и подумать выглянуть на свет божий из-под этого колпака, которым так плотно сами накрыли себя».

Любопытно трансформированное употребление этого оборота в сочетании с абстрактным существительным *любовь,* где стеклянный колпак становится символическим хранилищем чего-то недосягаемого и целомудренного: «Любовь — это что-то такое, что недосягаемо в стеклянном колпаке, и взять из колпака это может только избранный» (Аврора, 1981, № 11, с. 125).

У некоторых писателей образ стеклянного колпака приобретает особую оттеночность, которая приближает приведенные фразеологизмы к обороту, употребленному Ю.Семеновым. У Достоевского и Горького они используются в качестве устойчивых сравнений и подчеркивают прозрачность стеклянного колпака, т. е. то, что под ним — все на виду. У обоих писателей оборот употреблен для характеристики провинциальной жизни, где вся частная жизнь человека находится «под колпаком» обывателей: «Всякий провинциал живет как будто под стеклянным колпаком. Нет решительно никакой возможности хоть что-нибудь скрыть от своих почтенных сограждан. Вас знают наизусть» (Ф.М.Достоевский. Дядюшкин сон); «Известно, что в провинции живешь как под стеклянным колпаком,— все знают о тебе, знают, о чем ты думал в среду около двух часов и в субботу перед всенощной» (М.Горький. В.Г.Короленко).

Такое употребление как будто приближает нас к толкованию изначального смысла «мюллеровского» выражения. Тем более, что и форма предложных сочетаний ***под колпаком*** и ***жить как под стеклянным колпаком*** абсолютно аналогична.

И все же прямо связывать анализируемый оборот с *жить как под стеклянным колпаком* нельзя. Во-первых, последнее сравнение употреблено более или менее индивидуально — не случайно оно относится и у Достоевского, и у Горького к одному и тому же явлению. Во-вторых, несмотря на сходство значений, легко уловить и их различие. *Жить как под стеклянным колпаком* — это, так сказать, быть «пассивно наблюдаемым» кем угодно. А *быть под колпаком у кого-нибудь* — значит находиться под чьим-либо целенаправленным надзором: не случайно сопоставляемые обороты имеют различное глагольное управление. Наконец, у Ю.Семенова выражение *под колпаком* используется как постоянная речевая характеристика гестаповца Мюллера. Это его любимый оборот.

Все это заставляет искать иной источник происхождения данного фразеологизма. И мы находим его, как кажется, в немецком языке. Там есть весьма точные — и формально, и семантически — прототипы «мюллеровского» выражения: jemanden, etwas unter (in) seine Hut nehmen ‘принимать под надзор’, unter jemandes Hut sein (stehen) ‘находиться под чьей-либо охраной, защитой, опекой, покровительством’ и т. п. (БГ, 303—304; ГГ, 362).

Каков буквальный смысл этих немецких выражений?

Слово Hut имеет два омонимичных значения. Одно — ‘шляпа, головной убор’, в техническом употреблении также ‘колпак’, ‘наконечник’. Второе — ‘охрана, защита’. Разумеется, фразеологизмы jemanden, etwas unter seine Hut nehmen (haben) и unter jemandes Hut sein образованы именно от второго омонима (ср. также auf den Hut sein — ‘быть настороже, начеку’ — Görner 1979, 94). ‘Взять под свой надзор’ или ‘быть под чьим-либо надзором, попеченьем’, следовательно, безóбразные по происхождению обороты в немецком языке.

Вместе с тем наличие омонима Hut («шляпа») не могло не отразиться на экспрессивности приведенных немецких выражений. В разговорном их употреблении могла создаваться особая каламбурная двуплановость, т. е. восприятие фразеологизма unter jemandes Hut sein и как «быть под чьим-либо надзором» и как быть под чьей-либо шляпой (колпаком). Ср. разговорные выражения alle unter einem Hut haben — 'собрать, поймать всех' (БГ, 303) или etwas unter einen Hut bringen — 'увязать разнородные интересы' (Görner 1979, 94; Hannig 1978, 109), где при возможной двуплановости на первое место у слова Hut выдвигается уже значение 'шляпа'.

Характерно, что в чешском языке калькированный немецкий оборот jemanden unter seine Hut haben воспринимается уже весьма однозначно — с использованием слова klobouk — 'шляпа': mit pod kloboukem někoho (дословно: иметь под шляпой кого-нибудь) значит 'иметь кого-либо в своих руках, держать кого-либо в кулаке' — словом, иметь кого-то 'под колпаком' (Z., 162). Кстати, чеш. klobouk 'шляпа' этимологически восходит к тому же тюркскому слову, что и рус. *колпак* — точнее, к его форме, близкой к периферийному для русского языка *клобук* (Machek 1971, 258).

В год выхода первого издания этой книги неожиданно появилась и вторая национальная «маркировка» выражения *под колпаком*. На нее обратила внимание одна из моих читательниц — Г.В.Маркелова в письме от 25 июля 1986 года.

«Уважаемый Валерий Михайлович! — пишет она.— С большим интересом прочитала вашу книгу "Образы русской речи". В одной из глав вы даете анализ истории фразеологизма "быть под колпаком у кого-л.". Источник происхождения его вы находите в немецком языке и очень убедительно это обосновываете.

А недавно в статье Ю.Жукова читаю следующее: "...Я явственно видел, что вся эта история была заб-

лаговременно поставлена «под колпак» разведки, как принято выражаться на американском полицейском языке". Комсомольская правда, 20 июня 1986».

Как интерпретировать эту этимологическую глоссу нашего журналиста?

Просмотр английских и американских словарей убеждает, что он не проник пока в широкое употребление и является, видимо, узким «профессионализмом». Не случайно он не отражен в монументальном фразеологическом словаре английского языка А.В.Кунина, который зорко следит за просторечными и сленговыми оборотами и оперативно отражает их в каждом новом издании. Пожалуй, в полицейский обиход американцев оборот о колпаке мог также попасть от немецких «коллег». Впрочем, поскольку в английском языке есть и разговорный фразеологизм keep it under your hat (букв. 'держи это под своей шляпой') — 'храни это в секрете, никому об этом ни слова', близкий к немецкому etwas unter seine Hut nehmen по своей образности, то «подколпачность» американских полицейских могла появиться в их сленге и самостоятельно.

Таким образом, выражение *быть под колпаком* — оригинальная фразеологическая калька с немецкого. Оригинальная уже потому, что Ю.Семенов снижает 'высокое' стилистическое звучание оборотов jemanden unter seine Hut nehmen (haben) и unter jemandes Hut sein. В немецком они значат и 'быть под опекой, покровительством кого-либо'. Эта 'опека' в устах циничного шефа гестапо звучит как издевательство. Оригинальность этой фразеологической кальки заключается и в том, что Ю.Семенов при дословном переводе с немецкого избирает не стилистически нейтральный русский эквивалент *шляпа* (вместо Hut — 'защита' и 'шляпа'), а уже устаревающее и потому более экспрессивное слово — *колпак*. Этот выбор не случаен: он был подсказан писателю длительной традицией употребления слова *колпак* в русской фразео-

логии. Ведь хотя «мюллеровское» выражение *под колпаком* и кажется свежей калькой с немецкого, но она во многом опирается и на русскую народную поговорку *накрыть колпаком* — 'обмануть', и на фразеологизм *жить под стеклянным колпаком,* и в особенности — на сравнение *жить как под стеклянным колпаком* — 'жить у всех на виду'. В сущности, можно утверждать, что в данном случае удельный вес заимствованного, калькированного равен удельному весу традиционного русского: ведь именно длительная семантическая эволюция слова *колпак* и сочетаний, в которые он входит, подготовили мгновенную адаптацию этого фразеологизма современным русским языком. Роман Ю.Семенова как бы активизировал тем самым устаревшие обороты с компонентом *колпак,* вдохнул в них новую фразеологическую жизнь.

История оборота *быть под колпаком у кого-н.* может показаться весьма оригинальной и прихотливой уже потому, что его появление в русском языке в какой-то степени обусловлено своего рода «стилистическим произволом» известного современного писателя. Однако это далеко не так. Наоборот: мгновенное усвоение и популярность этой фразеологической кальки в разговорной и письменной речи показывает, что Ю.Семенов, создавая ее интуитивно, опирался на языковую систему, подсознательно учитывая как «эффект семантической новизны», так и «момент узнавания» этого фразеологизма. Именно в этом — секрет быстрого распространения последнего.

В сущности, история этого выражения достаточно близка к каждому случаю удачного калькирования фразеологизмов. Это можно было бы подтвердить многочисленными примерами подобного взаимообогащения лексико-фразеологических систем. Обратимся, однако, лишь к одному — самому традиционно известному фразеологическому заимствованию.

Речь идет о фразеологизме *быть не в своей тарелке,* заимствованном из французского языка еще в начале XIX века. Механизм этого калькирования в принципе ясен: многозначное французское слово assiette из фразеологизма n'être pas dans son assiette было вырвано при дословной передаче на русский язык из своей лексической системы и стало восприниматься нарочито буквально, что и создало своеобразный шутливый колорит выражения. До сих пор, однако, не установлено с полной достоверностью первичное значение французского слова assiette, ставшего ядром фразеологизма. Современные историки русской фразеологии трактуют это исходное значение чересчур общо — как 'состояние, положение' (Варт., 139—140; Шанский 1971, 194). Это абстрактное толкование вряд ли правильно, ибо известно, что в большинстве случаев истоки фразеологических метафор предельно конкретны и живописны. Не случайно прежде для объяснения смысла этого русского фразеологизма избирали одну из реально-вещественных семантических характеристик французского слова assiette. И.М.Снегирев считал, что здесь имеется в виду assiette du vaisseau, т. е. положение киля корабля в тех случаях, когда его осадка не позволяет ему пройти по мелкому месту (Снегирев 1831, I, 166). Повторяя эту мотивацию, М.И.Михельсон в то же время сообщает, что assiette — это и «место, где сидят; место за столом обозначалось прежде круглым куском хлеба (на который клалось съедобное), а потом — тарелкою (s'asseoir — садиться)» (Мих., I, 643). Н.Я.Ермаков считал, что в этом выражении assiette означает 'место, прибор за столом' (1894, 38).

Понятно, что исходное значение оборота *быть не в своей тарелке* — проблема не русской исторической фразеологии, а истории французского языка. Поэтому разумнее обратиться к французским источникам. Нужно заметить, что в малоизвестном французском фразеологическом словаре с русскими параллелями,

изданном в Одессе, эта проблема давно уже была успешно решена. Его автор А.Пашалри возводит французскую идиому к assiette — 'посадка, положение тела при верховой езде'. Первичное значение оборота при такой трактовке — 'потерять равновесие, устойчивость' (Pachalery 1897, 149). В наше время к такой этимологической трактовке самостоятельно приходит и известный специалист по исторической фразеологии французского языка А.Г.Назарян. В подтверждение «кавалерийского» толкования исходного смысла оборота n'être pas dans son assiette он приводит и фразеологизм perdre [son] assiette, имеющий во французском значение 'потерять равновесие при верховой езде' и переносное — 'растеряться' (Назарян 1968, 24—25).

Такое объяснение французского оборота кажется верным. В какой-то степени оно соответствует конкретно-историческим обстоятельствам заимствования этой идиомы русским языком. Известны свидетельства современников и комментаторов Грибоедова, внедрившего оборот *не в своей тарелке* в русский литературный язык, что этот оборот вошел в употребление после Отечественной войны с Наполеоном (Попова 1976, 107—108). Если эти свидетельства достоверны, то «кавалерийский» подтекст нашего фразеологического каламбура весьма прозрачен. В этом плане любопытно и употребление оборота А.С.Пушкиным. В письме жене 26 августа 1833 года он с юмором пишет о том, как старший ее брат, Дмитрий Николаевич Гончаров, влюбился в графиню Надежду Чернышеву «по портрету» и начал свататься, узнав, что писатель А.Н.Муравьев ему не конкурент: «Видишь, какой плут! и нам ничего не сказал. Муравьев отвечал ему, что скорей он будет монахом, а брат и обрадовался, и ну просить у графини son coeur et sa main (ее сердца и руки.— *В.М.*), уверяя ее письменно qu'il n'est plus dans assiette ordinaire [что он не в своей обычной тарелке]. Я помирал со смеху, читая

его письмо, и жалею, что не выпросил его для тебя». Из письма видно, что французский фразеологизм широко употреблялся в языке первой половины XIX века.

Вернемся к лингвистической интерпретации этой фразеологической кальки. Assiette в значении «тарелка», которое было использовано при переводе этого оборота на русский язык,— это лишь омоним, не имеющий никакого отношения к исходному смыслу фразеологизма n'être pas dans son assiette во французском. Но в русском выражении этот омоним стал такой же языковой реальностью, как и слово *колпак* вместо Hut 'защита' в выражении *под колпаком.*

Естественно, фразеологизм *быть не в своей тарелке* имел бóльшие временнЫе возможности для активной экспансии в литературном русском языке и в живой речи. Так, в литературе прошлого века широкое хождение получила утвердительная форма — *быть в своей тарелке* — 'чувствовать себя свободно, раскованно, непринужденно' (Гусейнов 1977, 74—75). Характерна для «врастания» в русскую языковую стихию и постоянная апелляция к внутренней форме фразеологизма, где обыгрывается именно прямое, «русское» значение слова *тарелка:*

В тарелку — в щи — попала муха,
Но... проявила бодрость духа —
И, сохраняя гордый вид
В малоприятной переделке,
Соболезнующим ответить норовит:
— Я просто — не в своей тарелке!
Читатель! Гордый лжив ответ:
У мух своих тарелок нет.

(Эмиль Кроткий. О насекомых)

Особо важным показателем «обрусения» французского оборота является, пожалуй, регистрация его в народных говорах. Здесь, правда, этот оборот под-

вергается значительной семантической и структурной коррозии: ряз. *по моей (твоей, вашей) тарелке* — 'о ком-либо, кто подходит к кому-либо по каким-либо качествам или в каком-либо отношении' (ДС, 556), ирк. *не суйся не в свои тарелки* — 'не лезь не в свое дело' (РБ, 333).

Сопоставление условий заимствования оборотов *быть под колпаком* и *быть не в своей тарелке* показывает, что языковой механизм калькирования их в целом одинаков. Различны, конечно, исторические и «технические» условия этого калькирования. Фразеологизму *не в своей тарелке* понадобились десятки лет, чтобы от грибоедовского употребления (Фамусов — Чацкому: «Любезнейший! Ты не в своей тарелке! С дороги нужен сон. Дай пульс — ты нездоров») вырваться на широкие просторы русского литературного языка. Но даже попав в язык художественной литературы, этот оборот не стал еще полноправным достоянием живой речи, «языка масс» — он до сих пор несет печать некой литературной искусственности. Выражение же *под колпаком,* пущенное в оборот Юлианом Семеновым, сразу же влилось в разговорную речь, было принято ею как «свое», а не «чужое». Несомненно, скорость освоения этого оборота русской речью обусловлена прежде всего новыми средствами передачи информации в наше время. Телевидение, радио, кино — могучие ускорители процессов обновления языковой системы вообще и фразеологической в частности.

История оборотов *быть под колпаком* и *быть не в своей тарелке* подтверждает истину, что заимствование фразеологизмов происходит обычно в виде калек. При фразеологическом калькировании, однако, особое значение приобретает соотношение семантики каждой лексемы, входящей в заимствованное сочетание и обусловленной исторически (Ковтун 1969, 188). Именно различие семантических объемов этих лексем, уходящее своими корнями в самую

глубь национальной языковой системы, ведет к тому, что при фразеологическом калькировании почти никогда не рождается устойчивое сочетание, тождественное фразеологизму в языке-источнике. Результат этого процесса — всегда трансформация, смешение, обогащение, чаще всего связанное с семантическими сдвигами. Нередко такое обогащение ведет к коренной перестройке фразеологизма-прототипа, как это подчеркивает для оборота *стих нашел* В.В.Виноградов: «В некоторых пластах иноязычных заимствований вся семантическая структура овеяна русским народным духом, народным миропониманием, естественно, иногда отражающим духовную культуру далекого прошлого» (Виноградов 1971, 164). Так, сквозь призму семантики заимствованные фразеологизмы русифицируются, отрываются от своей исконной лексико-фразеологической среды и врастают в живую ткань национального русского языка.

Иррегулярная регулярность или актуальность неактуального

Итак, в поисках причин, порождающих «темные места» в устойчивых словосочетаниях русского языка, мы, начав с заимствования, вновь вернулись к нему. И это не случайно: ведь и загадочное пушкинское *оцюш кайбас* и понятийное на первый взгляд грибоедовское *не в своей тарелке* имеют одно очень важное общее качество. Они инородны в ткани русского языка. Инородность и является источником их непонятности, хотя эта непонятность весьма разная — от абсолютной затемненности смысла и формы до псевдопонятности.

Инородность в системе языка, как мы видели при анализе многих оборотов, не обязательно является следствием заимствования. Еще чаще она порождается отклонением от генеральной линии развития лек-

сической и грамматической системы. Те или иные слова, грамматические формы и синтаксические конструкции в системе языка устаревают или даже отмирают — не случайно некоторые фразеологи (например, Н.Н.Амосова) называют их «некротизмами». Отмирают они, однако, не сразу, и наиболее длителен этот процесс во фразеологии, где происходит своего рода реанимация таких некротизмов. Здесь они переживают свою вторую жизнь, которая зачастую оказывается не менее активной, чем первая.

Одной из основных характеристик фразеологии вообще, а особенно фразеологизмов с архаическими элементами является «иррегулярность», «неправильность» структуры (Ларин 1959, 31). Эта иррегулярность является весьма мощным ресурсом одного из основных семантических качеств фразеологизма — экспрессивности. Непонятное слово или привычная грамматическая форма заставляют слушающего или читающего насторожиться, «царапают» его языковое сознание, стимулируют эмоциональную реакцию на передаваемое собеседником сообщение.

Такое стимулирование во фразеологии особенно важно, ибо фразеологизм призван выполнять в языке оценочно-экспрессивную, эстетическую функцию. Вот почему такие «иррегулярные» слова и формы во фразеологии встречаются более чем регулярно. Как подчеркивает известный специалист по архаизированной фразеологии Р.Н.Попов, обороты с архаичными элементами составляют четвертую часть основного фразеологического фонда русского языка (Попов 1976, 3). Если условно принять, что этот фонд составляют 4 тысячи оборотов, отраженных «Фразеологическим словарем русского языка» под редакцией А.И.Молоткова, то в литературном языке мы насчитаем около тысячи таких единиц. Из них, по подсчетам Р.Н.Попова, 650 выражений содержат в своем составе лексические архаизмы, а 300 — морфологические и синтаксические.

Уже одна эта простая статистика свидетельствует об активной роли, которую играют фразеологизмы с архаическими элементами в современном литературном языке. Но числовая характеристика — хоть и наглядная, но далеко не исчерпывающая оценка их роли в языковой системе. Чрезвычайно важна и такая оценка, как частотность употребления этих оборотов, свидетельствующая об их непреходящей актуальности. Парадоксален, но несомненен факт: архаические элементы не только не препятствуют, но наоборот — активизируют употребление соответствующих фразеологизмов в современном языке. «Внутренняя затемненность» как бы подогревает их внешнюю активность, акцентирует на них особое внимание говорящего. Во всяком случае, по частоте употребления обороты типа *тютелька в тютельку, быть в ажуре* или *не в своей тарелке,* скорее, выгодно, чем невыгодно отличаются от таких выражений, в которых внутренний образ прозрачен — *сидеть сложа руки, пальцем не пошевелить, иметь голову на плечах.*

В историко-культурном плане такие фразеологизмы играют также необычайно важную роль, поскольку являются «говорящими» свидетелями и глубины прошлого, и дали диалектного, и широты интернационального. За каждым из архаичных элементов тянется нить либо в славянское ядро русского языка, либо в языковые и культурные зоны, с которыми он вступал в активные контакты.

Эта нить, как мы убедились, далеко не всегда бывает зримой и прочной. Чтобы уловить ее, необходим специальный этимологический анализ, направленный на выявление исходного образа выражения. Стимулом таких поисков также является впечатление непонятности, «темноты» словоупотребления в составе фразеологизма. «Темные словоупотребления неприятны, как пятна на пестрой, яркой и выразительной лексической ткани языка,— подчеркивал один

из наших замечательных русистов В.И.Чернышев.— Они портят тексты, затрудняют мышление, наталкивают говорящих и читающих на ложные идеи и заключения» (Чернышев 1970, 303). Долг этимолога — уничтожить эти пятна.

Основные причины появления темных пятен в языке известны.

В первую очередь это «консервирование» языком устаревающих явлений и фактов действительности. Различные реалии быта, социальные институты, этнографические и религиозные представления, отживая, оставляют в языке свои лексические следы. Бывает и так, что для актуального и сейчас понятия в языке появляется новый синоним, который оказывается более конкурентоспособным, чем его предшественник — такую ситуацию мы наблюдали с парами слов *око — глаз, чек — стража.* В этих случаях на архаизацию влияют уже, скорее, внутренние динамические силы языковой системы, чем внешние, экстралингвистические факторы. Темных пятен особенно много в просторечии, диалектах или профессиональных жаргонах. Собственно говоря, лингвистические загадки и приходят в литературный язык из этих речевых стихий. Чаще всего такие диалектизмы, как *тютелька* или *переплет* (в специализированном значении — «плетеная ловушка для рыбы») никогда и не употреблялись в литературном языке в отрыве от фразеологизмов. Они вошли в его плоть и кровь сразу же в составе соответствующих словосочетаний, оставив свободное употребление слов прерогативой диалекта или профессиональной речи.

Третья из наиболее существенных причин образования фразеологизмов с затемненными словами или значениями — заимствования. В выражениях типа *в ажуре, с первого абцуга* или *мозги набекрень* иноязычные элементы *жур, абцуг* и *бекрень* пересажены на русскую почву прямо с корнями. Непонятность этих слов и глубинного смысла выражений — непонятность

инородного. В случаях же типа *под колпаком* или *не в своей тарелке* видимая понятность образа оборачивается псевдопонятностью, и необходимо возвращение к той исконной языковой среде, где этот образ рожден, чтобы его полностью прояснить.

Наконец, важным источником «затемнения» слов является их неверное написание. В.И.Чернышев подчеркивает, что именно нечеткая передача речи «путем графики» приводит к возникновению многочисленных ошибок в тексте (Чернышев 1970, 313—316). Он приводит, помимо прочих, ошибочную запись П.В.Киреевским одной народной песни:

Конем у ворот шурмовал,
Дубовые верeюшки расшатал.

Здесь вместо *конем* следует, по-видимому, читать *копьем,* поскольку в одной старинной русской пословице сохранилось именно исконное противопоставление *коня* и *копья:* «Конем воевать, а копьем шурмовать», где *шурмова́ть* значит «действовать колющим оружием, фехтовать». Мы уже видели, как сложно отличать ошибочное от правильного в таком древнем тексте, как «Слово о полку Игореве». Работа текстолога поэтому сродни археологическим раскопкам: необходимо терпеливо снимать слой за слоем, чтобы докопаться до изначальной древнейшей культуры.

При таких «раскопках в слове» лингвист-археолог должен быть уверен, что за каждым очередным культурным слоем кроется еще один — самый-самый... При этом языковые слои не просто накладываются друг на друга,— они проникают друг в друга, становятся смешанными. В результате границы между словами стираются, ассоциативно-логические связи затемняются, сочетание слов делается жестким, неразложимым, а оттого и непостижимым. «Едва ли можно оспаривать тезис, что все «неразложимые сло-

восочетания» (идиомы, фразеологические сращения) явились в результате ряда деформаций словесного выражения мысли, когда-то вполне ясного, недвусмысленного и конкретного, отвечавшего нормам живого языка и по грамматическому строению, и по лексическому составу, и по семантическому содержанию,— писал Б.А.Ларин.— Семантическая слитность, целостность образуется раньше, скорее. Для “созревания” грамматической неразложимости нужны века» (Ларин 1956, 212). Снимая эти вековые напластования, мы фактически и восстанавливаем нормы того живого языка, в недрах которого формировался исходный фразеологический образ.

Восстановление такого образа — не праздное занятие. Это углубление в культуру и быт народа, создавшего наш язык, это постижение народного духа и народной философии. Кроме этой общекультурологической задачи, «копание в словах» имеет и более прагматическую, прозаическую цель. Эта цель — борьба за культуру речи. Не случайно вопрос «Правильно ли мы говорим?» часто решается именно на этимологических ристалищах. Мы еще неоднократно увидим, каким способом разрешаются споры фразеологов (например, спор о том, куда попал злополучный кур — *во щи* или *в ощип)* и как разрешение спора влияет на узаконение той или иной нормы произношения или написания.

Но конечно же, кроме возвышенной лингвофилософской задачи и прагматической цели постижение истоков непонятного в языке заманчиво и просто потому, что человеку свойственно стремиться к разгадыванию загадок. А языковые загадки попадаются ему с самых первых дней его «словесной» жизни. Осваивая новые слова, вчитываясь в специальную терминологию, сталкиваясь с непривычными оборотами и речениями, мы постепенно отодвигаем все дальше и дальше барьер непонятности. Преодолеть же этот барьер в языке можно, лишь докопавшись до самого «тла».

Глава III.
ЯЗЫЧЕСТВО В ЯЗЫКЕ.
Мифологические представления и фразеология

Ворона, Бог и кусочек сыра

Читаем сыну крыловскую басню «Ворона и лисица». Он впервые слышит эту древнюю притчу и, быть может, впервые познает мудрое назидание о том, что, поддавшись грубой лести, можно проворонить все на свете. Слушает, живо — как все дети — реагируя на разворачивающиеся события. Раздается финальное: «Сыр выпал — с ним была плутовка такова».

Мальчик вздохнул и задумался. Видно, что ему жаль простоватую Ворону, которую так ловко провела за нос, а точнее — за клюв, коварная Лисица. И вдруг лицо его освещает луч надежды, и он спрашивает:

— Папа, а правда о н ей еще сыра пришлет? Ведь Ворона хорошая, она никого не обманывает!..

Теперь уже приходится задумываться мне:

— Кто — о н?

— Ну, этот самый, к о т о р ы й ей послал сыр.

Тут я понимаю, что сын просто по-своему, дословно интерпретирует зачин басни о том, как «Вороне где-то Бог послал кусочек сыру». Понимаю, что Бог для него — нечто вроде доброго дяди, который за хорошее поведение Вороны прислал ей в подарок злополучный продукт. А поскольку доброта и бесхитростность в соответствии с законами сказки дол-

жны вознаграждаться, то надежда на то, что он ей пришлет еще один кусочек, вполне реальна. Понимаю и то, что послал он (с точки зрения сына) этот сыр тоже по-современному, скорее всего в посылочном ящике, в который укладывают обычно подарки для внука дедушка с бабушкой. Так миф неожиданно становится реальностью, и я с тревогой жду следующего детского вопроса:

— Папа, а кто он такой, этот Бог?

Что я ему отвечу?

Что Бога нет — в чем меня, атеиста, с ясельного возраста убеждают? Но как тогда объяснить появление сыра у Вороны? Ведь если пуститься в лингвистические рассуждения о том, что сочетание слов *бог послал* — всего лишь фразеологизм, который мы употребляем, не задумываясь над значением входящих в него слов и воспринимая его как нечто целостное («случайно нашел»),— рассеется очарование сказки.

Что Бог — это некое фантастическое существо, по суеверным представлениям, управляющее миром и оказывающее помощь, если молиться и упрашивать? Такое объяснение, конечно, впишется в мир басни и сказки, где, как хорошо знают дети, встречается самое фантастическое — от говорящих животных до летающих ступ с бабой Ягой. Но оно не раскроет сущности мифа о Боге и не даст впечатления о многообразии «лика Божьего» у разных народов, в разных религиях и культурах.

Может, лучше всего ответить статьей из словаря атеиста, где Бог определяется как «верховная сущность, наделенная высшим разумом, абсолютным совершенством, всемогуществом, сотворившая мир и управляющая им», в которой, по христианским представлениям, воплощаются такие общечеловеческие понятия, как истина, добро и красота (КСА, 36)? Но для кусочка сыра, выпавшего на долю несчастной Вороне, такое толкование, пожалуй, несколько

тяжеловато и выспренно. Представляю себе подстановку его в текст басни: «Верховная сущность, наделенная высшим разумом и сотворившая мир, послала где-то Вороне кусочек сыру...». Как-то не по-крыловски...

Сын, однако, так и не задал ожидаемого мною вопроса о Боге. И, как говорится,— *слава Богу.* Но, быть может, именно в этот вечер у меня появилось желание написать эту главу.

В нашем языке, как и в языках всех без исключения народов, сохранилось немало следов древних представлений о Боге, о Вселенной, о первопричинах появления всего сущего на Земле. Как бы далеко ни уходила цивилизация, оставляя за собой эти наивные мифологические представления, они не покидают нашу речь, а переосмысляются, «перекрашиваются под современность», приобретают другое семантическое и стилистическое обличье.

Трудно перечислить все русские выражения, пословицы и поговорки, в которых смыслообразующим ядром является всего лишь одно слово — *бог.* И далеко не всегда можно, расшифровывая их, подставить — как и в строки басни — обобщающее словарное толкование «некая высшая сила, верховное существо, стоящее над миром»: *слава богу, бог знает что, бог весть, не дай бог, царь и бог, ради бога, ни боже мой...* Это слово растворилось в сплаве всего словосочетания, начисто оборвало семантические нити, связывавшие его некогда с мифологией, и живет современной жизнью в век покоренного атома и космонавтики.

Напрасно поэтому лексикографы, суеверно опасаясь упреков в религиозном рвении, ставят порою помету-эпитафию при таких словах и выражениях. Так, в Большом академическом словаре оборот *С богом!* характеризуется как «устаревшее», сопровождаясь пушкинской цитатой:

Раздался звучный глас Петра:
«За дело, с богом!»

(Полтава)

Это русское пожелание удачи и успеха — такое же, как и наше *спасибо,* «сплющенное» из подобного же «пожелательного» словосочетания *Спаси бог!* — рано еще списывать в исторический архив. Не случайно в повести одного современного автора — Вячеслава Веселова «Тревога» этот оборот употребляют наши советские летчики: «На развороте я вижу, как взлетают самолеты нашей группы. Сейчас они наберут высоту и займут место в боевом порядке.

— Командир,— подает голос Левчук,— все ведомые на месте.

И, как выстрел, командирское:

— Курс! Ну двинули, *с богом!*» (В.Веселов. Путешествие. М., 1979, с. 181).

И удивляться тут нечему. Ведь пример такого употребления некогда «освященных» религией слов и выражений нам подают и те, кто имеет все возможности убедиться в справедливости атеистических представлений,— космонавты. 11 октября 1980 года после 185-дневного пребывания на орбитальной научно-исследовательской станции «Салют-6» приземлился наш героический экипаж — командир корабля Леонид Попов и борт-инженер летчик-космонавт СССР Валерий Рюмин. Корреспонденты задали В.Рюмину традиционный вопрос:

— Вы рады, что вернулись на землю?

— Господи! Конечно же! — ответил он.

Языковые «пережитки» мифологических представлений — естественное явление. Язык не просто консервирует такие «пережитки», а семантически обновляет, переосмысляет их — именно поэтому они так долго и бережно сохраняются в его живой ткани. Метафорическая жизнь многих слов и выражений позволяет аккумулировать в языке многие факты ду-

ховной культуры, о которых мы бы никогда и не догадались, если бы то или иное слово или выражение не служило зарубкой в нашей национальной памяти. Именно поэтому Л.В.Успенский в специальной статье «А, ей-богу, можно» опубликованной в журнале «Наука и религия» (1965, № 4, с. 62—66), счел необходимым решительно высказаться против гонения на слова и обороты, восходящие к религиозным представлениям.

Возвращение к «мифологическим корням» таких слов и оборотов позволяет увидеть за мифами реальный, весьма суровый мир, в котором жили наши предки. Ведь в конце концов самые фантастические мифы — лишь отражение реальной действительности. «...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— писал Ф.Энгельс в "Анти-Дюринге",— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных». И далее он рисует краткую историю религии, прошедшей путь от простого олицетворения природы — через «многобожье» — к созданию мифа о едином творце мироздания — Боге: «В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы,— силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил. На дальнейшей ступени развития вся сово-

купность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на *одного* всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека. Так возник монотеизм» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, 328—329).

Язык, сохранивший следы различных этапов мифологического освоения природы и общества человеческим сознанием, в сущности, и сам являет собой многослойный миф. Отслаивая пласт за пластом этого мифа, мы постепенно проникаем в глубины древнего мировоззрения и получаем возможность взглянуть на жизнь наших предков их собственными глазами.

Именно историко-этимологические экскурсы прямо указывают на «материальные» истоки мифологии. Древнейшим славянским наименованием божества является слово *бог*. Его «возвышенные» обозначения — *творец, всевышний, вседержитель, вышний, предвечный* — появились уже позднее, в лоне христианского учения о Едином Боге. Если же углубиться в этимологические недра слова *бог*, то мы увидим, что оно связано с такими славянскими словами, как рус. диал. *збóжье*, укр. збіжжя, бел. *збóжже*, пол. zboże ‘добро, достаток, богатство, зерновой хлеб’; чеш. и словацк. zboží, zbožie — ‘имущество, товар’, верхнелуж. zboze и нижнелуж. zbozo — ‘скот, имущество’, или с санскр. bhágas — ‘благо, счастье, благосостояние’, и далее др.-инд. bhagah — ‘богатство, счастье’. Первоначальное значение слова *бог*, следовательно, «тот, кто наделяет материальными благами, богатством и счастьем». Собственно, и русские слова *богатый, богатство* — однокоренные с *бог* — до сих пор еще явно сохраняют следы этого древнейшего «материального» значения. «Оделяющая» функция бога подчеркивается и в различных фразеологических выражениях или пословицах: *дай бог, не дай бог; бог дал — бог взял.*

Как видим, этимологический экскурс вернул нас вновь к басне И.А.Крылова. Оказывается, дословное детское восприятие фразы о Боге, пославшем Вороне кусочек сыру, не так уж и далеко от своей исконной мифологической истины. Ведь действительно для понимания выражения *Бог послал* самое главное — именно «оделяющая» функция Бога. Не случайно И.Ильф и Е.Петров, заострив эту функцию, высекают из оборота *чем Бог послал* сатирическую искру: «Застенчивый Александр Яковлевич тут же, без промедления пригласил пожарного инспектора пообедать *чем бог послал.*

В этот день *бог послал* Александру Яковлевичу на обед бутылку зубровки, домашние грибки, форшмак из селедки, украинский борщ с мясом первого сорта, курицу с рисом и компот из сушеных яблок» (Двенадцать стульев).

В традиционном, крыловском «Бог послал» — и какое-то везенье: в славянской мифологии (МНМ, 450—456) находим постоянную перекличку между словами *бог* и *доля.* (Доля — воплощение удачи, счастья, которое даруется божеством.) И в то же время — оттенок какой-то случайности этого везенья, его «незапрограммированности»: неудивительно, что не успел Бог послать сыр, как тут же Ворона его лишилась.

Размышляя над загадкой «божьего провидения», поставленной сыном, я наткнулся еще на одну мифологическую проблему. Сюжет басни о Вороне и Лисице очень древен. Эту басню рассказал еще язычник Эзоп, поклонявшийся не одному, а множеству богов древней Эллады. Какой же именно из них мог послать Вороне кусочек сыру?

Оказывается, у Эзопа не было ни сыра, ни Бога, ни — строго говоря — Вороны. Его басня начинается просто: «Ворон унес кусок мяса и уселся на дереве. Лисица увидела, и захотелось ей заполучить это мясо...» Далее рассказывается уже знакомая нам ис-

тория, завершающаяся краткой моралью более широкого охвата, чем у Крылова: «Басня уместна против человека неразумного».[1]

Сыр появляется гораздо позже — в басне великого французского баснописца Жана де Лафонтена (1621—1695) «Ворон и лисица», в которой стихотворно пересказывается эзоповский сюжет:

Дядюшка ворон, сидя на дереве,
Держал в своем клюве сыр.
Дядюшка лис, привлеченный запахом,
Повел с ним такую речь:
«Добрый день, благородный ворон!»

(перевод М.Л.Гаспарова)

Русские поэты в своих переводах в основном ориентировались именно на басню Лафонтена, хотя им по-разному удалось передать изящную куртуазность французского Ворона. Однако ни у одного предшественника Крылова сыр Вóрону не посылается божеским провиденьем. Вот как передает начало лафонтеновской басни В.К.Тредиаковский:

Негде ворону унесть сыра часть случилось;
На дерево с тем взлетел, кое полюбилось.
Оного лисице захотелось вот поесть;
До того домочься б, вздумала такую лесть.

У А.П.Сумарокова уже вместо Вóрона появляется Ворóна, но сыр по-прежнему она добывает себе сама:

И птицы держатся людского ремесла:
Ворона сыру кус когда-то унесла,
И нá дуб села.

---

[1] Здесь и ниже переводы басен даются по изданию: Классическая басня/Сост., подг. текста, примеч. М.Л.Гаспарова и И.Ю.Подгаецкой. М., 1981.

И только «дедушка Крылов», выходит, переводя Лафонтена, использовал русское выражение *бог послал*. Как и все у него, это перелицовывание старого басенного сюжета на русский языковой лад было не просто стилистической правкой, но коренной национальной переработкой. Причины ее объяснил Л.В.Щерба, который в течение целого учебного года вел в середине 20-х годов семинар на словесном отделении при Институте истории искусств. Тема семинара — «Сопоставление басни Лафонтена и Крылова “Ворона и лисица”». К сожалению, этот курс так и остался неопубликованным. Но, по воспоминаньям проф. Е.М.Иссерлин, которая его слушала, это был один из первых опытов лингвостилистического комментирования текста. Блестящий знаток французского языка и французских реалий, Щерба комментировал каждую строку, каждое слово и выражение сопоставляемых текстов, обращая внимание на «мелочи», которые ярко характеризовал французский и русский быт. По сути дела, это было лингвострановедческое комментирование текста.

Именно с лингвострановедческих позиций Л.В.Щерба и объяснил, почему французский Ворон у Лафонтена просто держит в клюве сыр, сидя на дереве, в то время как русская Ворона у Крылова получает его от самого Господа Бога. Дело в том, что сыр у французов издавна был пищей общераспространенной, его ели и крестьяне, и простые горожане, и знать. Каждая провинция имела свои сыроварни, свои «фирменные» сыры. Вот почему нет ничего удивительного в том, что французский «дядюшка Ворон» «держал в своем клюве сыр»: для него это было столь же обычной находкой, как для эзоповского ворона — кусок мяса.

Что же касается русской Вороны, то во времена Крылова ей пришлось бы долго летать по городам и весям, чтобы «унесть сыра часть» — как у Тредиаковского и Сумарокова: сыр — правда, такой сыр, к

которому мы привыкли сейчас,— был тогда продуктом заморским, редким, и ели его лишь знатные да богатые. Слово *сыр,* хотя и древнее, праславянское, обозначало искони на Руси творог: именно так это слово толкует В.И.Даль, добавляя «страноведческую» справку о приготовлении русского «сыра»: «квашеное молоко ставится в печь, и со свернувшейся гущи отцеживается сыворотка» (Даль, IV, 376). Таким сыром-творогом могли питаться русские деревенские крестьяне и городское простонародье. Как раз о таком сыре идет речь во всем известном сравнении, характеризующем привольную и сытую жизнь,— *как сыр в масле кататься.* Согласитесь, однако, что такой сыр ни одна птица, да тем более разиня Ворона, в клюве «кусом» или «кусочком» удержать бы долго не смогла. То же, что мы сейчас называем сыром, еще в прошлом веке уточнялось эпитетом *немецкий:* по определению В.И.Даля, «сыром зовут немецкий сыр, выделанный из парного молока, соленый и просушенный, кругами» (IV, 376). В Россию возили такие «немецкие» сыры, как швейцарский, английский, итальянский, голландский, французский. До сих пор еще различные наши отечественные сыры сохраняют в своих названиях уточняющие эпитеты типа *голландский.*

Но обратимся вновь от «сыра насущного» к Богу, пославшему его нашей Вороне. Л.В.Щерба своим лингвострановедческим комментарием тонко объяснил, почему Крылову понадобилось выражение *Бог послал* для характеристики данной ситуации. Ворона в то время могла бы найти «кусочек сыру» лишь по счастливой случайности, поскольку русские крестьяне его и видом не видывали, и нюхом не нюхивали. А именно в этом обороте, сохранившем символику «оделяющей» функции Бога, и есть, как уже говорилось, оттенок случайного везенья, который был так важен для русского баснописца. Благодаря всем семантическим регистрам этого выражения басня стала

подлинно народной и ярко национальной. Именно так — как поучительную русскую сказку «дедушки Крылова» — ее и воспринимают дети.

Боги, идолы, кумиры и болваны

Русское слово *бог* в большинстве наших выражений отражает монотеистическое представление христиан о единственном и всемогущем создателе Вселенной. И крыловское *бог послал* не исключение, хотя, как мы видели, здесь исконное, «языческое» значение этого слова вполне уживается с православнохристианским. В этом частном факте — одно из проявлений русского «двоеверия», органического симбиоза языческих и христианских представлений, ведущего свое начало со времен крещения Руси в 988 году при великом князе Киевском Владимире Святославовиче.

Немало в русском языке и таких устойчивых сочетаний и образных оборотов, которые явно опровергают «изнутри» христианские семантические напластования и возвращают нас именно к языческим представлениям о богах. Восклицания *Бог мой! Боже мой!* и устаревший ныне оборот *Счастлив твой бог!* (эти слова говорили человеку, избежавшему несчастья или наказания) сохраняют явные следы прежнего многобожия, характерного для язычников. Дословное содержание таких выражений, в принципе, недалеко от языческой иерархии больших и малых богов, в соответствии с которой каждый род, семья или даже отдельный человек имели своего собственного кумира. В одном только Риме, например, насчитывалось несколько миллионов лишь домашних божков разного калибра. Каждый язычник, следовательно, имел реальную возможность обращаться словами *Мой бог!* именно к своему божеству.

Языческое содержание слова *бог* в русском языке точно отразил В.И.Даль, оговоривший, правда, из

опасения перед церковниками, что такое понимание связано с общением русских с другими народами: «Богом называют также вообще высшее существо, по понятию того народа, о коем говорится, а потому *боги* мн. означает и мнимых создателей и управителей вселенной, у различных идолопоклонников, и самые идолы или истуканы их зовутся бога́ми, божка́ми, божества́ми» (Даль, I, 103). Иллюстрации к этому толкованию, сплошь взятые из народной речи и представляющие собой прежде всего исконно русские пословицы и поговорки, явно свидетельствуют о том, что перед нами следы прежде всего русского, а не иноязычного идолопоклонения: *Где жить, тем богам и молиться; Не гони бога в лес, коли в избу влез; Каков бог, такова ему и свеча; Что тому богу молиться, который не милует.* Есть среди далевских иллюстраций и поговорки, равно высмеивающие и православного Бога, и языческих божков: *Не тому богу попы наши молятся* — «чтут мамона», *Плохого бога (идола) и телята лижут; Всем богам по сапогам; Карманный бог помилует* — «откуплюсь».

Причину такого сосуществования христианского и языческого представлений о боге, столь противопоставленных друг другу идеологически, можно объяснить постепенностью перерастания и врастания одной мифологии в другую. Акад. Б.А.Рыбаков, исследовавший эти представления как «языческий комплекс», подчеркивает своеобразный характер его эволюции: «Новое не вытесняет старое, а наслаивается на него, добавляется к старому. Анализ показывает, что в сумме религиозных представлений позднейших эпох обязательно присутствуют в том или ином виде представления предшествующих эпох. Они могут быть ослаблены, отодвинуты на второй план, несколько трансформированы, но остаются ощутимыми почти до наших дней» (Рыбаков 1974, 4). Это «ощущение» исходного язычества в древнейшем наименовании бога у славян лучше всего и сохраняется в языке.

Реконструкция славянских языческих культов, разумеется, не может быть сведена лишь к этимологическим экскурсам, хотя, как показали работы таких крупнейших специалистов по славянской мифологии, как А.Брюкнер (Brückner 1918; 1924), В.В.Иванов и В.Н.Топоров (1965; 1974), Н.И.Толстой (1974; 1976) и др.,— именно языковая материя здесь является наиболее весомой, нередко даже самодовлеющей информацией. Исследование мифологии — комплексная задача, требующая объединенных усилий лингвистов, археологов, историков, этнографов и фольклористов. Решать ее можно двумя направлениями реконструкции языческих культов: с одной стороны, обращаясь к разного рода описаниям древнейших языческих представлений индоевропейских народов, сопоставляя их со славянским материалом; с другой — изучая фольклорные источники, исследуя языческие «рудименты» народных культов святых, канонизированных православной церковью (Успенский 1982, 3). Идя вторым путем, например, проф. Московского университета Б.А.Успенский раскрыл сложное взаимодействие языческого и христианского начала в культе святого Николая (Николы) на Руси.

Никола в русском религиозном сознании занимал исключительное место и приближался по степени почитания к Богородице и даже к самому Иисусу Христу. Иностранцы, прибывавшие на Русь в XVI—XVIII веках, единодушно отмечали, что Николе поклоняются как самому Богу, а Николин день считается важнейшим праздником, предпочитаемым даже Пасхе. Именно «инородцы» начали именовать этого святого «русским богом». В «Летописи московской» Мартина Бера (1612 г.), например, повествуется об одном австрийце, который прибыл в Москву во времена Бориса Годунова, «перекрестился, отрекся от своего Бога, которого из детства исповедовал... и поклонился русскому богу Николаю [der Gott Nikolaus]».

В разного рода быличках нередко рассказывается об «иноверцах» (татарах, бурятах и др.), которые спасались от утопления или от медведя именно потому, что вовремя воззвали к «русскому богу». Эта «спасительная» функция Николая породила пословицу *Велик бог русский* или *Русский бог велик.* Б.А.Успенский, сообщающий эти и многие другие факты, предполагает, что выражение *русский бог* возникло в «инородческой» среде и лишь потом стало употребляться самими русскими.

В народном обиходе пословица *Русский бог велик,* первоначально употреблявшая «на полном серьезе», приобрела со временем и особый ироничный оттенок, который очень тонко передал В.И.Даль в своих «Червоно-русских преданиях»: «Шкворень брички моей пополам... как вдруг — великий бог русский! — идет по дороге цыган, коваль».

Здесь — явный намек на известную народную пословицу, выросшую из выражения *русский бог* путем его шутливого развертывания: *Русский бог — авось, небось да как-нибудь.* Именно с таким пословичным подтекстом употребил оборот *русский бог* в одном из своих стихотворений П.А.Вяземский:

Бог ухабов, бог метелей,
Бог проселочных дорог,
Бог ночлегов без постелей,
Вот он, вот он, русский бог.

(1854 год)

В этой способности шутить над своими богами, даже над столь высокочтимым на Руси «русским богом», как Никола, проявляется сила народного характера, нередко сочетающего готовность верить с бесшабашным безверием. Корни такого «двоеверного безверия» уходят в далекое языческое прошлое, когда славяне, как и все языческие народы, поклонялись идолам и кумирам.

Сравнения *как идол, как истукан, стоять идолом, сидеть истуканом* и обороты *сотворить себе кумир, возводить кого-либо в кумир* мы сейчас воспринимаем лишь в переносном смысле. В старославянских же текстах, откуда все эти слова пришли в русский язык, они были наполнены конкретным языческим содержанием и обозначали статуи, изваяния славянских богов и божков.

Из этой мифологической «троицы» *(идол, истукан, кумир)* лишь одно наименование — исконно русское. Слово *идол* в старославянский язык попало из греческого, где оно буквально значит «образ, подобие, изображение» (ср. слова того же корня — **идея, идиллия). Кумир,** скорее всего, принесли на родину Кирилла и Мефодия тюрки-булгары царя Аспаруха (643—701), а сами они, в свою очередь, позаимствовали это слово из алано-осетинского gumeri, goymiri — «великан», «дубина», «идол». Отголоски этого слова сохранились в языке потомков волжских булгар — в чувашском *кумеркке* — «туловище», *кумерккеле* — «толстый» и др. (Львов 1965; 1969, 182). (Кстати, заимствованы и еще два старославянских обозначения идолов: тюркское *блъванъ* и древнескандинавское *стодъ.*) И только слово *истукан* произведено от исконно славянской основы: это причастная форма от *истукати* — «резать, лить из металла», т. е. «вырезанная или отлитая статуя языческого бога». Видимо, слово *истукан* первоначально служило своего рода переводом или толкованием заимствованного *идол,* поэтому в древнерусских памятниках XI века оно чаще употреблялось как причастие *истуканьный* («изваянный») то в сочетании с существительным *бес,* то параллельно с синонимом *идол:* «Не поклонистася истоуканьнымъ бесомъ»; «Не поклонься истоуканнымь, колено же не преклонь идоломъ» (Ср., I, 1155). Точно так же синонимическая пара *идол — истукан* употребляется и в древнейших русских словарях — азбуковниках. В одном из них, исследован-

ном проф. Л.С.Ковтун, находим такое определение сочетания *идоли истуканіи:* «Стуканное наричется, еж что сотворено в меди или сребре: идоли истуканіи, рекше дутыя, извну бо видятся идоли сребрены и златы, а средина их пуста, понеже спаянием сотворено; іниии же глаголют быти истуканное, еж что сечивом из древа истесано или сребряно что выбоичатое, но убо ино есть истукан і ино истесан, і ино выбоичат, і ино испаян» (Ковтун 1977, 88).

Как видим, автор этого азбуковника — сторонник дословного понимания слова *истукан:* он связывает его только с глаголом *истукати* — «отлить из металла полую статую», а *идолов,* вытесанных из дерева, предлагает называть, соответственно, *истесанными.* Следовательно, можно предположить, что слово *истукан* образовалось из сочетаний вроде *истукан идол, истукан бес* с помощью эллипсиса существительных. Главное же — из многих подобных текстов древнеславянских памятников видно, что вся мифологическая «троица» слов — это обозначения славянских языческих богов, подобные обозначению Николы иностранцами.

Это и понятно: ведь с введением христианства на Руси перед священнослужителями встала довольно трудная терминологическая проблема — отделить словесно христианское понятие о Боге, Едином и Вездесущем, от многобожия языческого. Для обозначения «вседержителя», естественно, было использовано знакомое и близкое славянам слово *бог,* в какой-то мере соответствовавшее мифологическому понятию бога у христиан. Вводить здесь греческое слово «теос» было практически невозможно, ибо тогда само понятие христианского Бога могло показаться новокрещеным столь же чуждым и иноплеменным, как и это слово. Идеологическое воздействие на древних киевлян тем самым было бы значительно ослаблено. Называть же по-прежнему словом *бог* и те языческие божества, которые были повержены христианством,

было уже с точки зрения монотеизма невозможным. Вот почему для языческого пантеона старославянскими первоучителями и были, по-видимому, избраны греческое *идол,* булгарское *кумир* и славянское описательное *истукан.* В этой «иноязычности» и «описательной эфемерности» наименований — подчеркивание чужеродности и второстепенности языческого пантеона.

Такой взгляд на языческих богов исходит из Библии, где апостолы и отцы церкви называют их бесами. Е.В.Аничков, посвятивший истории язычества в Древней Руси специальное исследование, подчеркивает, что такое отношение вело к замалчиванию имен богов; само их упоминание считалось грехом против церкви. Основанием для этого был призыв Иисуса Навина — помощника и преемника ветхозаветного пророка Моисея: «Не вспоминайте имени богов их», а также слова псалма: «Не упомяну имен их устами моими» (Аничков 1914, 107—109).

В то же время в Древней Руси существовал и другой взгляд на языческих богов, в соответствии с которым они первоначально были простыми людьми, а потом, по законам культа предков, их обоготворили. Такое «спокойное отношение к языческим богам» характерно, например, для «Слова о полку Игореве», автор которого не боится называть их своими именами и поэтически воспевать (Лихачев 1978, 29—30).

Церковный взгляд на язычество, однако, в древнеславянской литературе возобладал, и славянские волосы, перуны и даждьбоги перестали быть богами, имеющими древние звучные имена, и превратились в безымянных «истуканных бесей» и идолов, с которыми неутомимо боролось русское православие.

Как же выглядел языческий пантеон на Руси в канун решающего сражения единобожия с многобожием?

Ответ на этот вопрос находим в «Повести временных лет», как, впрочем, и во многих других исторических и археологических памятниках.

980 год. Владимир Святославович завоевал великокняжеский «стол» в Киеве. Стремясь политически объединить Русь под началом своего стольного града, он создает здесь языческий пантеон Древней Руси. На Перуновом холме (там, где сейчас пересекаются две киевские улицы — Владимирская и Десятинная) он повелевает поставить кумиры шести богов: Перуна, Хорса, Даждьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши. Каждый из них был, как предполагают историки (например Е.В.Аничков, Я.Е.Боровский, Б.А.Рыбаков), главным божеством восточнославянских племен — полян, древлян, северян, ильменских словен, дреговичей и кривичей.

С точки зрения христианского летописца такое укрепление и «укрупнение» языческого пантеона, конечно же, оценивалось отрицательно. Ведь вместо жертвоприношений одному Перуну, который почитался в Киевской Руси как высший бог, после создания «шестибожьего» святилища жертвы киевлян умножились соответственно количеству кумиров. Летописец повествует об этом событии так: «И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Даждьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей, а жертвы эти шли бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот» (цит. по: Боровский 1982, 45).

Племенная «приуроченность» каждого из этих шести богов, конечно, не означала, что другие славянские племена его вообще признавали. Языческая вера зиждется именно на совмещении богов разных по значимости, функциям и «калибру». Просто один

из членов пантеона считался основным патроном племени, а другие — подчиненными. Об этом свидетельствуют не только языческие капища одним и тем же богам на самых разных территориях (например, святилище Перуна было и в Новгороде), но и распространение наименований божества. Так, восточнославянское название Даждьбога перекликается с Дабогом у южных славян и Дачьбогом — у западных.

О каждом из таких мифологических наименований существует огромная литература, где порою весьма противоречиво и полемично трактуется функция или локальная приуроченность того или иного языческого божества. Тем не менее в целом роль перечисленной летописцем языческой «шестерки» достаточно определенна. Поскольку, по словам Ф.Энгельса, «стремление к олицетворению создало повсюду богов» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, 639), то и киевский пантеон не был в этом отношении исключением.

Каждый бог здесь в какой-то степени продолжал еще служить символом основных природных стихий, которые были столь важны для повседневной жизни славянских земледельческих племен, а тем самым преломлялись и в их духовной жизни. Не случайно Перун у летописца стоит на первом месте и является центральной фигурой пантеона, даже холм, на котором поставлены и остальные боги, носит его имя. Этот бог, так же как и его балтийский «родственник» Перкунас, был, с одной стороны, божеством грозы и молнии, «распределителем дождя», от которого зависело плодородие, а с другой — богом войны и оружия. Хорс и Даждьбог — божества, связываемые с солнцем (хотя, возможно, первое из них именовало ночное, а не дневное светило), о чем напоминает их поэтическое наименование в «Слове» — Стрибожьи внуки (Стрибог — бог солнца), веющие стрелами с моря. Этимология и функция Симаргла неясны уже потому, что даже написание его имени в летопи-

сях отражает большой разнобой — *Симаргл, Семургл,* или *Сим* и *Рыгл*. Ясно только, что это было наименование божества одного из племен, подвластных Владимиру Красно Солнышко.

Единственной представительницей божеского «прекрасного пола» в этом пантеоне была Мокошь, имя которой связано с *мокнуть, мокрый*. Она олицетворяла женское начало природы, была божеством воды, дождя, грозы, а значит — плодородия, т. е. выступала как бы в качестве «лучшей половины» Перуна. В то же время она покровительствовала женским ремеслам, в первую очередь прядению.

Как же выглядели эти «великие боги» славян?

Частично на этот вопрос отвечает и летописец, описывающий деревянную статую Перуна с серебряной (возможно, намек на старшинство, седину) головой и золотыми усами. В Густынской летописи (украинская летопись начала XVII в.) находим дополнение к этому описанию: у Перуна были железные ноги, глаза — из самоцветов, а в руке он держал каменную стрелу, осыпанную яхонтами. Несколько иной вид имел кумир Перуна в новгородском капище этого бога. Он стоял на высоком холме левого берега Волхова, держа тяжелый дубовый посох и глядя на восток. Вокруг статуи горело восемь костров.

К сожалению, о величине Перуна и других славянских кумиров из письменных и археологических источников почти ничего узнать нельзя: деревянные изваяния не выдержали испытания временем. Быть может, они были столь же колоссальных размеров, как знаменитый Колосс на глиняных ногах — истукан, приснившийся царю Навуходоносору, о чем рассказывает Библия? Ведь само прилагательное *колоссальный* стало оценкой всего исключительно большого и чрезмерного.

Истукан, приснившийся Навуходоносору, в чем-то схож с описанными нашими летописцами идола-

ми Перуна — как, впрочем, схожи с ним любые языческие идолы: «Огромный был тот истукан, в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою <Навуходоносором>, и страшен был вид его. У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Книга Даниила, 2, 31—34).

В отличие от славянского идола Громовержца-Перуна, слабым местом этого библейского исполина оказались глиняные ноги. Как известно, камень, оторвавшийся от горы, неожиданно ударил истукана по глиняным ногам, раздробил их, и все драгоценные и недрагоценные металлы, из которых он был «исту́кан», обратились в прах и были развеяны ветром. Камень же, подкосивший этого первого в истории колосса, превратился в огромную гору и наполнил всю землю. Сон оказался «в руку», ибо такой богатый и могучий колосс, как Вавилонское царство, правителем которого и был Навуходоносор, действительно вскоре пал под напором персов. Пало царство, развенчаны библейские мифы, но выражение *колосс на глиняных ногах* (в русском языке относительно поздний интернационализм) продолжает жить во многих современных языках, напоминая об исполине, приснившемся вавилонскому царю.

Конечно, наша фантазия готова представить и кумиров киевского пантеона в виде таких же могучих исполинов. Однако размеры их, пожалуй, были гораздо менее величественны, чем может показаться. Деревянные статуи не сохранились, зато археологи довольно хорошо описали идолов из камня, глины и металла, которые находят при раскопках. Наиболее известен, пожалуй, так называемый Збручский идол — каменное изваяние, поднятое в 1848 году из реки Збруч недалеко от Гусятина (Тернопольская обл. Украины). Идола сбросили в реку после введения на Руси христианства. Это четырехгранный столб высо-

той всего более двух метров с четырехликой головой, на которую надета древнерусская княжеская шапка. Четыре стороны этого изваяния украшены тремя ярусами изображений: верхний ярус — обиталище богов — небо, средний — земля с живущими на ней людьми, нижний — подземный, потусторонний мир, населенный злыми силами. В небесном ярусе на переднем плане — богиня с рогом изобилия, а неподалеку от нее — бог войны с мечом. Збручский идол сопоставляется с западнославянским божеством Святовитом, культовый центр которого был в балтийско-славянском городе Аркона на острове Рюген (современная Германия). У этого идола, как и у Збручского, было четыре лица, в руке у него был рог, а сбоку — меч. Его почитали как бога лесов, плодородия, солнца, огня и войны.

Храм X—XII веков и культ Святовита описан современником и очевидцем языческих обрядов славян датским хронистом-летописцем Саксоном Грамматиком (1140 — ок. 1208). Самой большой достопримечательностью храма Святовита, покоящегося на четырех столпах и увенчанного красной кровлей, был белый конь. Жрецы использовали его для гаданий. Решая, вступать им в сражение с врагом или нет, они подводили коня к трем рядам копий. Если конь спотыкался на левую ногу, это был дурной знак, если на правую — добрый.

Этот древний обряд невольно напоминает наше современное выражение — *встать с левой ноги* — «быть в плохом, мрачном настроении, в раздраженном состоянии», которое в итоге восходит именно к таким языческим действам, основанным на вере в противопоставление злого начала — доброму, черного цвета — белому, левой стороны — правой. Эта символика также благополучно перекочевала от язычников к христианам и является теперь, по сути дела, интернациональной. Не случайно русскому *встать с левой ноги* соответствует англ. get out of bed with left

leg или фр. se lever du pied gauche, которые обычно объясняют именно христианскими поверьями о том, что каждый человек имеет доброго или злого духа-покровителя, присутствующего с правой и левой стороны. Естественно, что так же, как и у славянских поклонников идола Арконы, у христиан ангел-хранитель располагается справа, а бес-искуситель — слева. С этой древней суеверной символикой связывают и многие другие приметы: споткнуться на левую ногу — к несчастью, встать утром с левой ноги — начать новый день под властью злого духа, вытянуть экзаменационный билет левой рукой — провалиться и т. д. (Ходина 1975, 103—104). На нее опираются и некоторые элементы европейских «правил хорошего тона»: считается, например, что мужчина должен идти по левую руку от женщины, ибо ангельскую природу прекрасного пола доказывать не приходится. Всюду в таких случаях, как видим, христианство переплелось в один узел с язычеством.

Божественное начало языческого конца

Как и подобные суеверия, многие рудименты древнего поклонения языческим идолам до сих пор еще бережно хранятся нашим языком. Мы и не подозреваем, сколько «мифологизмов» мы слышим или произносим не только ежедневно, но и ежечасно.

Вот слова, которые мы употребляем на каждом шагу,— *хорошо, хороший.* Многие этимологи убеждены, что они связаны с именем славянского бога солнца Хорса, который занимает второе место в списке кумиров Перунова холма. Это было божество сильных южных племен, в том числе таких, как торки, на которых оказали сильное влияние иранские — скифо-аланские племена. Не случайно имя Хорса связано с авестийским, среднеперсидским и новоперсидским словами этого корня, означающими «сияющее

солнце». Фонетически изменение *Хорса* в *хороший* соответствует восточнославянской языковой системе: имя первоначально перешло в прилагательное *xorsj-ь, сочетание -or- между согласными стало полногласным (ср. *корова* и праслав. *korva), а сочетание sj- дало s.

Некоторые этимологи сомневаются в оправданности связи *Хорса* с *хороший* и производят последнее от *хоробрый — храбрый* 'смелый'. Семантические параллели из других языков, однако, подтверждают возможность «солнечного» происхождения слова, столь любимого русскими. Так, польское swietny — 'великолепный, прекрасный, отличный' — прямо производится от swiat, значащего сейчас 'мир, вселенная', а первоначально имевшего значение 'свет', в том числе и свечение солнца и луны. Чешское слово skvělý 'отличный' точно так же восходит к древнему světeti 'светить'.

Такие — тоже весьма употребительные у нас — слова, как *ладно, ладный, наладить,* и выражения вроде *пойти на лад, жить в ладу, на свой лад* связаны не менее прочной этимологической нитью с именем другого языческого божества — Ладо. Его, правда, не было в пантеоне князя Владимира, но зато в Густынской летописи, где был раздел о Владимировых богах, этот идол упоминается наряду с такими, как Купало, Коляда и Позвизд или Похвист.

В словах и выражениях, образованных от корня *лад,* до сих пор еще сохранилось нечто общее, что можно выразить характеристикой «согласие и согласованность», которая особенно торжественно звучит в нашем просторечно-примиренческом: «Помирились? Ну и ладушки!». Это — и характеристика божества Ладо, которое было покровителем брака, семейного благополучия и веселья, а жена его, Лада,— богиней материнства. От их отношения к своим подопечным зависело здоровье и счастье членов семьи, рождение детей. По вполне понятному мифологическому «со-

вместительству», Ладо был и богом весны и любви, а Лада еще и богиней юности, красоты и плодородия. Обращаясь к ней, девушки призывали весну, а имя этой «божественной четы» постоянно звучало в свадебных песнях.

В упомянутой уже Густынской летописи под 988 годом Ладо называется «богом пекелным» и сравнивается сначала с Плутоном — греческим владыкой царства мертвых, а затем с древнеримским богом веселья и плодоносящих сил земли Бахусом. Столь разноречивая характеристика вызвана, видимо, стремлением доброго христианина подчеркнуть греховную языческую сущность этого бога. Вместе с тем летописец не может не выразить и некоторую симпатию к этому доброму божеству. Во всяком случае, его описание (правда, по списку XVII века) представляет собой объективный этнографический рассказ о свадебной обрядности с любопытными деталями: «Четвертый Ладо (си есть Pluton), богъ пекелный; сего верили быти богомъ женитвы, веселия, утешения и всякого благополучия, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящии женитися, дабы его помощию бракъ добрый и любовный былъ. Сего Ладона, беса, по некакихъ странахъ, и доныне на крестинахъ и на брацех величають, поюще своя некия песни, и руками о руки или о столъ плещуще, Ладо, Ладо, преплетающе песни своя, многажды поминають» (цит. по: Сл.-спр., III, 47; ср. Рыбаков 1981, 399).

Именно это «многаждное поминание» имени Ладо и Лады в песнях и обусловило их столь долгую жизнь в нашем языке. Жизнь яркую и двойственную издревле, ибо уже в «Слове о полку Игореве» Лада — метафора, а не прямое название божества. Так любящие русские жены ласково величают своих супругов. И Ярославна, причитая на стене Путивля, именно ладой называет своего Игоря: «О Днепр Словутич! ...Ты лелеял на себе Святославовы челны до полку

Кобякова. Прилелей же, господине, мою ладу ко мне, чтобы не слала я к нему слез на море рано!». Между древними язычниками, рукоплещущими на крестинах и свадьбах своему русскому Бахусу, христианкой Ярославной и каким-нибудь современным атеистом, который, махнув рукой, произносит примиренческое «Ну, ладно!» — расстояние, конечно, немалое. Но оно все же преодолевается тем общим славяно-русским «ладом», который до сих пор излучают слова и выражения с этим корнем.

Следы такого «лада» между древним язычеством и современным русским языком можно отыскивать в нашей лексике бесконечно. Географическая карта России или телефонные справочники больших городов пестрят подобными наименованиями. Так, районный центр Ленинградской области Волосово верно хранит память о языческом капище, посвященном «скотьему богу» ильменских славян Волосу. Кумир его, кстати сказать, был и в Киеве, но стоял не на Перуновом холме, а на Подоле, у речки Почайны. В «Житии Владимира» рассказывается, как киевский князь расправился с этим богом: «Волоса идола, его же называли скотьим богом, повелел в Почайну реку сбросить». Но и поселок Волосово, и название Волосовой улицы в Новгороде, и многие другие топонимы продолжают беречь то, что решительно отринул князь Владимир.

Особо повезло в этом отношении Мокоши, вошедшей в киевский пантеон: ее имя имеет три ономастические ипостаси: служит и теонимом — названием божества, и гидронимом — входит в состав названия правого притока р. Оки, Мóкши, и патронимом — образует фамилию Мокшин, довольно распространенную в России (ср. также Мокшанов, Мокшев, Мокшанцев). Н.Ф.Мокшин, посвятивший этимологии своей фамилии и породившего ее теонима особую статью, верно увязывает реально-языковое значение корня *мок-* с мифологичес-

кими и иными ассоциациями этого наименования (Моушин 1976).

Нас, однако, больше интересуют не столько слова, сколько выражения, сохранившие память о славянском язычестве. Одних только прямых фразеологических свидетельств о божествах, подобных Перуну, Ладо или Хорсу, в славянских языках сохранилось множество, несмотря на то, что осторожные собиратели пословиц и поговорок (а еще более — их редакторы) не всегда включали в свои книги подобные языческие реликты. В уникальном собрании «Мудрословия славянского народа» Франтишека Челаковского, изданном в 1851 году, таким оборотам отведен специальный раздел (Cel., 596—600). Вот несколько извлечений из этого ценного источника: *Ах, Ладо, Ладо! Сердце сердцу бывает радо!* (чеш.); *делать Леля, Полеля, Хвиста, Похвиста* — 'делать что-либо небрежно, без охоты' (пол.); *будешь бит как Святовид* (чеш.); *Щоб тебе Чорний бог убив! Щоб на тебе Див прийшов!* (укр.); *он просит об этом как Приполница* — 'он клянчит, настоятельно просит' (верхнелуж.), *сердит, як Рарашек* (укр.) и под. Все такие мифологические персонажи, прежде чем войти в поговорки, прошли через ритуал поклонения соответствующим идолам, и через гонения христианством, и через фольклор. Каждый из них овеян легендой и опутан суеверными ассоциациями.

Не зная таких ассоциаций, трудно понять переносный смысл подобной фразеологии. Одно из названных выражений, например, связано с мифом о «полуднице» (Приполница), которая была известна не только лужицким сербам, но и всем славянам, хотя и называлась по-разному. Она, по поверьям, появлялась из леса в полдень, во время жатвы и настойчиво выпрашивала у них «жертвенную» пищу.

В приведенном списке мы видим и некоторых уже знакомых нам языческих богов — Ладо, Похвиста, Святовида. Другие напоминают о мифических

героях, облик и функции которых в системе славянских мифов не разгаданы.

Украинское заклятие *Щоб на тебе Див прийшов!* возвращает нас вновь (который уже раз!) к «темному месту» «Слова о полку Игореве». «Солнце мраком путь ему загородило; тьма, грозу суля, громом птиц пробудила; свист звериный поднялся; Див забился, на вершине дерева кличет — велит послушать земле незнаемой, Волге и Поморью, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, тмутараканский идолище!» (Слово о полку Игореве, 7).

До сих пор ведутся дискуссии о том, кого именно древние русичи называли дивом — языческое божество, зловещую птицу-вещунью, предупреждающую половцев об идущих на них войсках Игоря Святославича, или даже... ди́вого — дикого, т. е. половца, сидевшего на дереве, а затем свалившегося на́земь («уже връжеса дивь на землю»).

Кандидат технических наук Н.Дорожкин в журнале «Техника — молодежи» (1983, № 3, 58—59) связал этот мифологический персонаж с былинным Соловьем-разбойником и косматым дивом из поэмы Низами «Искандер-наме» (XII в.). Такого дива, рассказывает Низами, использовали в битве румов с русами в районе Кавказа: он был вооружен железной палкой с крючком и «так был груб и крепок, что стала похожей на деревьев кору его жестокая кожа», кроме того, подобно диву «Слова о полку Игореве», он предпочитал спать на ветвях деревьев. Н.Дорожкин приходит к заключению, что этот див не кто иной, как гоминоид, вроде йеху, снежного человека Памира или «человека-медведя» из глухих литовских лесов.

Пожалуй, столь смелые догадки надо оставить представителям точных наук. Для языковеда более убедительна «перекличка» слова *див* с целым рядом других наименований божеств — теонимов: *бог, господь, перун* и др. (Georgiev 1972). Этимологически

слово *див* связано с восточнославянским именем бога *дый,* упомянутым в южнославянском тексте «Хождение Богородицы по мукам», с иранским и армянским обозначением злого мифологического существа — *дэва.* Прямое отношение к нему имеют и общие наименования божества у балтов диéвас, диéвс (лит. dievas, латыш. dievs, прус. deiws — 'бог'), и многочисленные славянские наименования «нечистой силы», связанной с лесом (не случайно ведь див «кличет връху древа»), которые образованы от корня *див-:* чеш. divý muž (буквально — 'дикий человек'), divá žena — 'дикая женщина', пол. dziwożona, серболуж. dźiwjažona, dźiwica (Иванов, Топоров 1965, 173). Последние слова обозначают фантастические существа, подобные русским лéшим или русалкам.

Да и в русских — особенно диалектных — словах и выражениях, связанных с этим корнем, чувствуются еще отзвуки былого мифологизма: *диво дивное, дúвно* — «странно, удивительно» и «страшно, бóязно» (тамб., ряз.), *дивáчка* — «странная женщина», *дивóк* — «странный человек, судак» (южн., зап. и т. д.). Этот же мифологический корень в соответствии с законами превращений *Хорса* в *хорошо* дает и русское диалектное (перм.) *дивьё* — «хорошо»: «Дивьё тебе с одним-то ребёнком». А на еще более широкой территории, по всему русскому Северу распространено слово *дивья́* — «хорошо, легко, привольно, свободно».

Все эти факты, видимо, свидетельствуют о том, что украинский *Див* из проклятья «Щоб на тебе Див прийшов! Щоб на тебе диво прийшло!», так же как и подобные ему «А диво на тебе, Диво би на тебе зайшло!» (Фр., I, 557—558) — прямой мифологический родственник Дива из «Слова о полку Игореве».

Слово *Див,* таким образом, можно рассматривать в одном ряду с наименованиями языческих богов Киевской Руси. Это подтверждает один из древнейших и интереснейших источников по языческой ми-

фологии славян — «Слово об идолах», созданное в начале XII века. Его написал книжник из Киевского Софийского собора — центра борьбы с язычеством и двоеверием в Древней Руси. Он перевел на древнеславянский язык греческий текст «Слова Григория Богослова», сделав при этом ряд важных дополнений о русском язычестве, его пантеоне и ритуалах, а также предложив объективную периодизацию языческой веры у славян (Рыбаков 1981, 8—30). В «Слове об идолах» автор рассказывает о том, как вначале славянами почитались *упыри* и *берегини,* олицетворяющие природу, затем — древнее земледельческое божество *Род,* распоряжавшееся природными стихиями, и *рожаницы* — его спутницы, приносящие людям благополучие и урожай. Лишь на последнем этапе развития язычества появляется культ Перуна, вытеснившего прежних богов. В этом памятнике Дива — божество славян-язычников — называется в одном ряду с такими «авторитетными» идольскими бесами, как Перун, Мокошь, Хорс, Род, Переплут и Сварожич. Уже то, что Дива (Диво или Див?) занимает в тексте место между центральной «божьей парой» — Мокошью и Перуном, говорит о его роли в древнекиевской мифологии: «И словеньскый языкъ [кланяется] виламъ, и Мокошьи, Диве, Перуну... упираемъ, и берегынямъ, и переплуту, и верьтячеся пьют ему въ розех» (Сл.-спр., II, 29).

До сих пор мы говорили лишь о прямом вхождении имени того или иного божества в наш язык. Но еще большее влияние на его фразеологический фонд оказало, быть может, не прямое, а опосредованное освоение языческих представлений. Здесь, конечно, тоже не обошлось без симбиоза языческого и христианского начал.

В одних случаях имя языческого божества продолжает еще каким-то образом мерцать во внутренней форме оборота, но в то же время очень далеко уже отошло от древних представлений. Так, пытаясь

найти истоки выражения *без роду-племени* или *ни роду ни племени,* мы, конечно, в первую очередь обратимся к русскому фольклору, где подобные парные сочетания очень распространены. *Род-племя* здесь является самым общим представителем ряда фольклорных наименований родственников, конкретизированных сочетаниями *отец-мать, тятенька-маменька, отец-матушка, братец-сестрица, друзья-братья, братцы-товарищи* и т. д. А.Т.Хроленко справедливо присваивает ему титул «архибинома», поскольку это сочетание не только включает в себя семантические качества более конкретных фольклорных наименований родственников, но перерастает рамки чисто семейных родственных отношений (Хроленко 1981, 65). В песенной традиции, правда, в отличие от былинной и сказочной, оборот *род-племя* все-таки более привязан к крестьянской семье, поэтому он и употребляется нередко как параллель к биномам *отец-матушка* и *отец-мать:*

Отцу-матушке большой поклон,
Роду-племени челобитьице.

(Соб., III, 51)

Дам назолу отцу-матери,
Дам надсаду роду-племени.

(Соб., III, 273)

Это можно объяснить тем, что в песенные тексты оборот *род-племя* попал уже после предварительного освоения другими фольклорными жанрами и потому несколько «осовременен». Ведь уже и сам компонентный состав его свидетельствует о причастности к родо-племенной эпохе, когда родственные отношения имели иную социальную значимость и более широкий диапазон, чем при феодализме. Не случайно, по наблюдениям А.Т.Хроленко, частот-

ность употребления этого оборота в песнях уже затухает во второй половине XIX века, параллельно с затуханием былинного творчества, что могло отразить распад патриархальных отношений к крестьянской семье.

Парное сочетание *род-племя* хорошо демонстрирует нетождественность тождественного в фольклоре. Эта пара, на первый взгляд похожая на тавтологическое сопряжение синонимов, при более углубленном взгляде отражает весьма важные различия терминологического порядка. Еще А.А.Потебня подчеркивал, что здесь налицо объединение слов семантически разных, поскольку *род* обозначал у славян ближайших, а *племя* — отдаленных родственников (Потебня 1968, 416).

При таком принципиальном различии уже издревле эти слова не только тяготели к синонимическому сближению, но и употреблялись практически как синонимы. Свидетельство этому находим в русских летописях. В Ипатьевской летописи, например, встречается такое обращение князя Олега к Аскольду и Диру: «...Вы неста князя ни роду кн(я)жя». Но о них же мы читаем и следующее сообщение летописца: «...И бяста оу него <князя Рюрика> два муже не племени его, но боярина». К таким случаям можно добавить и параллельное употребление слов *род* и *племя* в других памятниках древнерусской литературы: «...Не царьска бяше роду, ни от племени царска» (Мазуринский летописец, XVII в.). Иногда здесь эта синонимическая пара приобретает и очень широкое значение «род людской, люди»: «Вси бо сіи единъ родъ и племя Адамово» (Никоновская летопись) (цит. по: Синочкина 1975, 52).

Древнейшее употребление оборота *род* и *племя* как целостного сочетания зафиксировано в «Уставе Студийском» — памятнике 1193 года: *поминати их род племя* (Ср., III, 137). По наблюдениям проф. Р.Эккерта, в XVI—XVII веках данное сочетание уже упот-

ребляется как определенная юридическая формула, в которой говорится о том, что *род* и *племя,* т. е. родственники, не имеют права оспаривать то, о чем была достигнута договоренность: «Нетъ до той вотчины дела ему, Улану, и его детемъ и роду его, и племяни» (Архив Строева, КДРС — Эккерт 1979, 100).

В дальнейшем оборот *род и племя* обогащался все новыми и новыми вариантами, причем в их образовании играла роль как письменная традиция, так и широкая популярность этого выражения в разных жанрах русского фольклора. Р.Эккерт насчитывает несколько фразеологизмов с ядром *род и племя:*

— *род и племя, и род и племя, род да племя, род-племя* в значениях «родственники, родня», «происхождение, родословие»;

— *ни роду, ни племени* — «ни родных, ни родственников», «одинокий»;

— *без роду и племени, без роду, без племени, без роду-племени* — «без родственников», «одинокий», «неизвестного происхождения», «низкого, незнатного происхождения»;

— *въ роду и въ племени* — «среди близких и более отдаленных родственников» (в текстах XVII века, в которых осуждаются браки среди родственников).

На первый взгляд в обобщенном значении этого выражения ничего не изменилось с древнейших времен. Впечатление это, однако, далеко не верно, ибо само понятие рода, родственных отношений столь сильно сузилось, что под *родом и племенем* мы теперь, в сущности, понимаем лишь близкую родню, семью. В древности же это был род в буквальном смысле слова, т. е. основная общественно-экономическая ячейка, на которой держался первобытно-общинный строй. Именно поэтому параллели нашего словосочетания мы встречаем и в других языках, например сербохорватском *(без рода и и́мена* — «неизвестен») и болгарском *(рода ни порода* — «никаких близких родственников», «никого»). Они показыва-

ют, что своими корнями оборот уходит в праславянскую общность, во времена, когда естественное родство давало единственно возможную форму сплоченного и относительно безопасного общественного существования.

У наших предков, особенно у восточных славян, существовал, как мы знаем из «Слова об идолах», особый культ Рода — «всеобъемлющего божества Вселенной со всеми ее мирами: верхним, небесным, откуда идет дождь и молнии, средним миром природы и рождения и нижним с его “огненным родством”» (Рыбаков 1981, 453). В этимологическом отношении — это божество, с которым связано и рождение всего живого (ср. *родить, народ),* и природа с водными источниками *(родник* и *неурожай),* и даже молния, которая в древнерусском языке обозначалась словом *родиа.*

В первой фиксации нашего парного сочетания — *поминати их род и племя,* по-видимому, сохранился намек именно на Рода — это могущественное божество славян. Мифологический подтекст слова *род* в сочетании с *племенем* ощущается и в некоторых восточнославянских формулах: сиб. *клясться родом и плодом* и бел. *каб ты праваў с тваим родам и плодам* (Эккерт 1981, 121). Они отражают в какой-то мере древний дохристианский образ мышления и свидетельствуют, как и другие сочетания со словами *род-племя,* о том высоком почитании рода и родства, которое характеризовало языческую эпоху славянской истории и вылилось в обожествление Рода как творца всего рождаемого на земле и в то же время охранителя всех потомков «своего» племени.

Нужно сказать, что и в современном употреблении фразеологии о роде-племени следы древнего мифологизма способны ожить с новой силой, правда уже с экспрессивно-стилистической, а не мифологически-ритуальной. Но «высокость» и действенность ее не подлежит сомнению. Вот как один из читате-

лей «Правды» выражает свои раздумья по поводу статьи акад. Д.С.Лихачева «Себе и потомкам», опубликованной в ноябрьском номере этой же газеты за 1979 год: «Образ степной травы перекати-поле, гонимой ветром и не знающей связи с землей, все стоит перед глазами. Но трава что! А если скитальческую участь перекати-поля изведает человек! Будет ли он счастлив тогда? Вряд ли. Без "духовной оседлости", без ощущения корней, питающих жизнь, без привязанности к своему роду-племени, к собственной истории, дальней и близкой, к культуре своей страны не может быть полноценного человеческого счастья. Автор статьи считает: культурная среда так же необходима для нравственной жизни, как растительный и животный мир — для нашего биологического существования» (Правда, 1980, 15 марта, с. 3).

В этих строках «привязанность к своему роду-племени» — это уже символ истинного патриотизма, покоящегося не на высокомерном узконациональном самовосхвалении и отмежевании от других народов, но на глубинной связи с духовной культурой и подлинной народностью собственного рода-племени. Выражение *род-племя* выходит здесь далеко за орбиту узкородственных отношений и приобретает широкое значение «свой народ».

Мы уже видели, что в южнославянских языках слово *род* сочетается с иными существительными — с.-х. *без рода и и́мена* и болг. *рода ни порода*. Видимо, прежде так было и в русском языке. В одной из полоцких грамот XV века, например, встречается весьма любопытное перевоплощение оборота *род-племя — ни племя, ни хлебоеди:* «А ему тыи люди ни племя, ни хлебоеди». Характеризуя этот оборот как сохранившийся в памятнике письменности древний фразеологизм, Б.А.Ларин так комментирует его исходное значение: «Первая часть восходит к определению связи племенной эпохи — "не связаны с ним как единоплеменники", а вторая поясняет — "не те,

кто ест его хлеб". Этим объясняется значение слова племя — "тесный, малый коллектив, семья, домочадцы, которые едят хлеб одного господина"» (Ларин 1975, 107).

Др.-рус. *ни племя, ни хлебоеди* как бы перекидывает мост между духовной культурой, связанной с почитанием рода и Рода, и культурой материальной, воплощенной в одном из самых насущных продуктов питания славян — хлебе. Ничего удивительного, впрочем, здесь нет, ибо духовное и материальное в древности были сплетены в единый узел. Не случайно возвышенное поклонение Роду и связанным с ним женским мифологическим существам — рожаницам «материализовалось» восточными славянами при совершении особых жертвоприношений в виде пищи — специально сваренной ритуальной каши, сыров и напитков и — обязательно — хлеба.

Имя Рода в рассмотренном нами выражении претерпело разительную смысловую перестройку и изменилось до неузнаваемости. В то же время его форма еще по-прежнему созвучна с обозначением родственных отношений и в наши дни, что помогает в какой-то мере мифологической реконструкции.

Бывает, однако, и так, что имя языческого божества не дает уже никакой мифологической «подсказки» для разгадки выражения. Взять хотя бы Мокошь, предваряющую Диву и Перуна в «Слове об идолах». Сколько бы мы ни напрягали память, мы не вспомним ни одного образного сравнения, ни одного яркого переносного выражения с именем этой забытой всеми богини.

Имя ее, действительно, сейчас полностью забыто, хотя еще в XVI веке церковники на исповеди продолжали задавать женщинам один из обязательных вопросов: «Не ходила ли еси к Мокоше?» Но обычаи, восходящие именно к поклонению ей, тем не менее породили немало поговорок и пословиц, в разной степени усвоенных современным литературным

языком. Чтобы понять их мифологический смысл, необходимо знать, что днем поклонения этому языческому божеству была пятница (МНМ II, 169, 357).

Самым известным является шутливо-иронический оборот *семь пятниц на неделе.* О его древности и народном происхождении свидетельствует уже необычное для современного русского языка предложное сочетание *на неделе* вместо «правильного» (точнее, привычного для нормативного языка) *в неделе.* Но языческие представления, лежащие в ее основе, пожалуй, еще более древни.

У восточных славян после введения христианства символика Пятницы (Параскевы Пятницы) была своеобразным продолжением ассоциаций, связанных с поклонением Мокоши. Запреты, характерные для этого дня недели, были в основном «женскими»: в пятницу запрещалось прясть, купать детей, а кто не постился по пятницам, тот мог рано или поздно утонуть. Одна из русских пословиц лапидарно угрожает последствиями нарушения таких запретов: *Кто в пятницу дело начинает, у того оно будет пятиться.* Пятнице приносилась своеобразная жертва — бросали в колодец ткань, льняную кудель, выпряденные нитки или овечью шерсть. Издавна также ей жертвовали снопы льна и вышитые полотенца. На Украине такие обряды именовались *мокрида,* т. е. словом того же корня, что и имя языческой богини. Вообще на Украине Параскева Пятница почиталась особо истово. Еще в XIX веке в различных ритуалах ее водили в виде женщины с длинными распущенными волосами по деревням. И кто знает, чего больше в божбе о святой Пятнице из пушкинской «Барышни-крестьянки» — поклонения языческой Мокоши или святой великомученице Параскеве:

«— И ты не обманешь меня?

— Не обману.

— Побожись.

— Ну вот те святая Пятница, приду».

Чтобы понять многие ритуалы, обряды и суеверия, связанные с Параскевой Пятницей, необходимо вспомнить, что Мокошь была богиней воды и дождя, плодородия, покровительницей материнства. Естественно, что ее также связывали и с женским хозяйством. Подобно греческим мойрам или римским па́ркам, прядущим нити человеческой судьбы, Мокошь была и божественной пряхой. По народным поверьям, она помогала трудолюбивым женщинам прясть, хотя при этом сама оставалась невидимой, выдавая свое присутствие лишь жужжанием веретена. Нерадивых же прях она могла и покарать: в соответствии с северновеликорусскими поверьями, нельзя в избе оставлять на ночь кудель, иначе «Мокоша опрядет», т. е. принесет какое-либо несчастье.

Все эти атрибуты Мокоши были автоматически перенесены и на христианскую Параскеву Пятницу, которая получила свой «святой» день, день, когда надлежало поминать умерших и т. п. Имя Пятницы было присвоено «святой великомученице» Параскеве, которая особенно почиталась в народе: не случайно в Москве на Красной площади некогда было построено семь обетных (т. е. обещанных, завещанных) церквей в честь Параскевы Пятницы. День ее был «оброчным»: в этот день совершали молебствия, ходили по дворам с иконами, не работали (Макс., 63—74; Медведев 1977, 184—185).

Пятницы, особенно весной и осенью, были одновременно и торговыми днями, а тем самым и сроком исполнения различных торговых и долговых обязательств. Тот, кто не выполнял своего обязательства, давал обещание исполнить его в следующий базарный день — также в пятницу. Человека, для которого такие обещания становились системой, и стали называть тем, у кого «семь пятниц на неделе», т. е. часто меняющим свои решения, настроения, намерения, постоянно отступающим от своих слов. Любопытно, что русская пословица *У бабы семь пятниц на неделе*

сохраняет отнесенность (возможно, первичную) этого выражения именно к женскому началу.

Совмещенность языческой и христианской символики в этом выражении усиливает его шутливо-ироничный характер, который ощущается большинством русских. Каламбур, конечно, построен прежде всего на нелепости самого образа недели, состоящей исключительно из пятниц. Это ярко обыграл Пушкин в одном из своих стихотворений:

Смирдин меня в беду поверг;
У торгаша семь пятниц на неделе,
Его четверг на самом деле
Есть после дождичка четверг.

Такое шутливое восприятие выражения актуально и для наших дней. Не случайно «Толковый фразеологический словарь» 16-й страницы «Литературной газеты» (1975, № 46) определяет его так: «Семь пятниц на неделе — бракованный календарь». Так этот «обезбоженный» оборот продолжает служить юмористам.

Сознавая языческую «греховность» пятницы, церковники именно на этот день налагали посты. Это отражено в афоризмах-заповедях, ныне утративших свою актуальность: *Кто в пяток на первой неделе Великого поста постится, не умрет напрасною смертью; Кто в пяток перед Благовещением постится, от напрасного убийства сохранится; Кто в пяток перед Вознесением постится, от потопления в воде сохранится* и т. д.

В народе на такие «постные» заповеди смотрели иронически. Об этом свидетельствует большое количество пословиц и поговорок шутливого характера: «Песни пели, на пятницу глядели (смол.); *За тебя только три пятницы молока не есть; Приходи в пятницу, похлебать кашицы; Молока не хлебнет в пятницу, а молочнице и в великую субботу не спустит.* На-

родные приметы в какой-то степени сохранили и рудименты языческих верований, связанных с пятницей, о которых уже говорилось, прежде всего — запрет на прядение: *По пятницам мужики не пашут, бабы не прядут; Кто в пятницу прядет, своим родителям кострыкой* <жесткая кора растений, годных для пряжи: льна, конопли> *глаза запорашивает*. Церковная мифология, однако, и таким «запретным формулам» придумала христианское обоснование. Запрет прясть, например, объяснялся тем, что именно в пятницу «Спаситель претерпел оплевание, а на пряжу нельзя плевать» (Мих. II, 402).

Говоря о долгом пути от Мокоши к Параскеве Пятнице, нельзя не упомянуть и о важной для язычества «конкуренции» пятницы со средой и четвергом. О четверге мы еще будем говорить в связи с культом Перуна. Что же касается среды, то следы сопоставления ее с пятницей мы находим в русской пословице *Середа да пятница в чужом дому не указчица* — 'намек на домашние распоряжения по случаю поста', и в шутливой поговорке *середа ниже пятницы* — 'нижняя юбка из-под платья видна'. В белорусском языке также имеется выражение подобного типа — *скрывіцца як серада на пятніцу* — 'выразить недовольство', образованное на основе религиозного запрета есть молочное по средам и пятницам (Аксамітаў 1978, 191).

Эта связь дней недели также не случайна, ибо Середа, или Среда, была в какой-то степени мифологической «тезкой» и в то же время соперницей Пятницы, особенно у русских и белорусов. Она также первоначально олицетворяла женское начало, помогала ткать и белить холсты и сурово наказывала тех, кто работал по средам.

Как видим, даже полное забвение имени прежней языческой богини плодородия не помешало ей все-таки выполнить свою давнюю «плодоносную» функцию в нашем языке.

Низвержение кумиров и оболванивание идолов

Верховным божеством киевского пантеона, как мы помним, был громовержец Перун. Неудивительно поэтому, что память о нем в славянских языках сохранилась в двух ипостасях — и в «именной», и в опосредованной. Но чтобы разобраться, какая именно мифологическая ассоциация легла в основу того или иного выражения, связанного с этим языческим божеством, необходимо дать ему общую характеристику.

Перун во времена Киевской Руси затмил двух богов, имевших прежде основное значение у славян,— Сварога, бога огня и солнца, и Рода, бога природы и урожая, и стал почитаться как верховное божество. В славянской мифологии, впрочем, он и раньше играл видную роль, во многом походя на греческого Зевса, римского Юпитера и скандинавского Одина. Не случайно в старейшем письменном источнике, где упоминаются славяне,— «Войне с готами» византийского писателя Прокопия Кесарийского (VI в.) подчеркивается, что славяне и анты, которые «издревле живут в народоправстве», поклоняются прежде всего именно такому кумиру: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы» (Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, 297—298).

Археологи и историки подтверждают, что жертвоприношения Перуну были весьма распространены. Арабский путешественник Ибн-Фадлан повествует о подобном обряде, совершаемом славянскими купцами в 922—923 годах в гавани Итиля на берегу Волги. Жертвенные животные (быки и овцы) подвешивались на дереве за кумирами, часть мяса оставляли рядом с главным кумиром и идолами поменьше, а другую отдавали участникам обряда. Верховное божество описывается здесь как «длинное, воткнутое в землю бревно, у которого имеется лицо, похожее на лицо человека». Раскопки в Киеве, на Перуновом холме, позволили определить, что нечто подобное происходило и на берегах Днепра, так же как и в новгородском святилище Перуна на Перыне (Боровский 1982, 45—52).

В киевском капище VI — первой половины X века сохранилась большая чашевидная яма-жертвенник с прослойками угля и золы и пластами пережженной глины. По-видимому, здесь некогда пылал огромный костер из дубовых дров, поскольку священным деревом Перуна считался именно дуб. В жертвенной яме постоянно горел огонь. Археологи обнаружили в яме кости дикого кабана, также связанного с культом славянского громовержца, птиц и рыб. Из птиц предпочтение отдавалось петухам, которые также были атрибутом Перуна, ибо издавна связывались с солнцем, утренней зарей и огнем.

Весьма важна для археологов такая деталь: кости жертвенных животных в яме на Перуновом холме тщательно разрублены. Видимо, туши специально разделяли на части. Этот факт увязывается с рассказом о жертвоприношении Владимира, который встречается в скандинавской саге об Олафе. Киевский князь, судя по всему, участвовал в обряде жертвоприношения на равных со специальным жрецом-волхвом, и мясо при этом делилось на части.

Подобные церемонии совершались и в других местах. Так, византийский император Константин Баг-

рянородный (905—959) рассказывает в своем трактате «Об управлении государством» про знаменитый путь из «варяг в греки», который русы преодолевали на лодках-однодеревках. После прохождения опасных днепровских порогов и Крарийской переправы, где были часты встречи с коварными печенегами, они достигают острова святого Григория (о. Хортица) и именно здесь приносят жертву божеству, священным деревом которого является дуб. Вот как он описывает этот обряд: «И на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные [приносят] куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует обычай. Насчет петухов они бросают жребий,— зарезать ли их [в жертву], или съесть, или пустить живыми» (Константин Багрянородный. Об управлении государством//Изв. Ин-та мировой культуры, 1934, вып. 91, с. 9—10).

Именно такой жертвенный дуб был обнаружен археологами. При очистке русла Десны в 8 километрах от ее устья со дна подняли дубовый ствол длиной 16—20 метров. С одной стороны в этот ствол были засажены четыре почерневшие от времени и воды кабаньи челюсти. Видимо, это были челюсти жертвенных животных, поскольку кабаньи клыки и зубы вообще служили некогда амулетами-оберегами.

О том, как представляли древние русы Перуна, мы уже знаем по его идолу с серебряной головой и золотыми усами. У белорусов, где культ Перуна еще долго продержался и после введения христианства, этот образ сохранял свою конкретность до прошлого века. В словаре В.И.Даля приводится такое описание: «Это высокий, плечистый головач, черноволос, черноглаз, борода золотая, в правой руке лук, в левой колчан со стрелами; он ездит по небу в колеснице, пускает огненные стрелы» (Даль, III, 103). Как

видим, несмотря на «развитие образа», основная функция Перуна осталась прежней — метать громы и молнии. Собственно, благодаря этой способности он и стал в X веке военным и княжеско-дружинным богом Древней Руси, покровителем киевского князя Владимира, собственноручно приносящего ему жертвы.

Это же свойство породило и немало выражений, в которых у славян сохраняется имя Перуна. Вот оборот, вошедший и в литературный язык — *метать перуны* 'гневаться, сердиться', который синонимичен подобному — *метать громы и молнии.* Его употребил, например, П.И.Чайковский в письме к Н.Ф.Мекк: «Гнев мой... уляжется, и все будет забыто, но в настоящее время... я поневоле мечу свои перуны против бедного Коли» (БАС, IX, 1063). Этот оборот известен также украинскому и белорусскому языкам — *метати перуни* 'сердиться', *даваць (даць) перуноў* 'сердиться на кого-либо, гневно обрушиваться на когонибудь'). Здесь под словом *перун* имеется в виду не само божество, а перунова стрела — молния.

Функция «траханья» громом и молнией особенно устойчиво отражена в русском, белорусском и украинском языках, где сохранились такие проклятья: твер.-пск. *Схваци цебя пируном!* пск. *Сбей тебя перун!* смол. *Пярун на ускидки тябе подмахни!* бел. *Каб цебя пярун треснув!* укр. *Бодай тебе перун забив темненької ночи!* или бел. *Няхай мяне пярун заб'е!* Особенно разнообразен ряд таких проклятий в западных говорах Украины: *А перун би ті ясний тріснув! Бодай тя перун встриліу! Няй в тебе перун стрілие! Перун би ті збив з ясного сонцьи! Перун би тя розтраскав! Щоб тебе перун забіу!* (Фр., II, 513). Кроме того, в русских народных говорах есть масса оборотов, где имя Перуна передается его синонимами-символами: пенз. *Громострел бы тебя расшиб!* беломор. *Стрела бы на вас пришла!* новг. *Стрела б тебя убила!* арх. *Чтоб тя пристрело!* самый яркий, пожалуй, записан в бывш.

Смоленской губернии: *Соль табе в очи, маланьй у зубы, громам па животу, трускучая палена у калену!* (Добр., 27). Налицо все основные атрибуты Перуна — гром, молния и дубовое полено.

Все это — следы сакрально-«заклинательной» функции имени Перуна, о которых также сохранились надежные исторические свидетельства. Ведь оборотная сторона таких проклятий — торжественные клятвы, которые давали древнерусские воины-язычники при заключении договоров с греками.

Княжеские дружины Олега, Игоря и Святослава присоединяли присягу с именем Перуна к обязательной в таких случаях клятве оружием. Так, в Начальной русской летописи под 945 годом записана присяга, скрепляющая договор русов с греками: «Если же кто-нибудь из князей или людей русских, христиан или нехристиан, нарушит то, что написано в хартии этой,— да будет достоин умереть от своего оружия и да будет проклят от бога и от Перуна за то, что нарушил свою клятву» (цит. по: Боровский 1982, 13).

Наши предки верили, что клятвопреступника их верховный бог тут же «треснет перуном» или накажет, послав на него какую-нибудь желтую лихорадку, обратив против него собственное оружие и т. д. В договоре Святослава с греками (971 г.) так прямо и говорится: «Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я [князь Святослав] и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем,— от Перуна и Волоса, бога скота, и да будем желты, как золото, и пусть посечет нас собственное оружие». Характерно в этой связи, что в народной речи широко представлены сакрально-бранные формулы и с именем Велеса/Волоса: *Волос те седь! Волос тя выточи! Волосень те избей! Волосатик бы тя взял (изнырял)! Волосни́ бы тебя били! Волости тя возьми!*

В народном обиходе славян можно найти и другие обороты с именем Перуна: смол. *Иж яго пироном*

носиць! — 'крутит как вихрь', *Якій там перун ляскáе!* — 'что за шум, стук, грохот', бел. *перуном несціся* — 'быстро бежать', *пярун яго ведае* — 'ничего не известно'; укр. *Коби не перун, многі би не хрестили* — 'ничего не известно'; укр. *Коби не перун, многі би не хрестили ся;* пол. Ej, do Pioruna! словац. Parom do tebe! Parom ti do duše! — 'Черт подери!', do Paroma odestat' — 'послать к Богу в рай' и т. д.

Еще более крепка память об этом верховном божестве в тех выражениях, где имя перуна вообще не поминается. В обороте *пустить красного петуха,* например, никто теперь не усмотрит никаких ассоциаций с древнерусским громовержцем. Стоит однако вспомнить о тех жертвенных петухах, которых резали на острове Хортица после прохождения порогов у священного дуба Перуна, чтобы эта ассоциация стала мифологической явью. Действительно, красный петух у славянских и германских племен был символом божества огня и солнца. Германцы приносили такую жертву громовержцу Тору, а славяне — Перуну или Сварогу — богу солнца и света. На старинной монете, вычеканенной на острове Крит, петух также изображен как атрибут бога солнца. Известны и поверья, согласно которым красный петух во время грозы спрыгивает вместе с молнией на землю и поджигает дома.

Солярный (т. е. относящийся к солнцу) культ петуха и его связь с молнией нашли отражение не только в языке и мифах, но и в материальной культуре. В русских деревнях *кýрами (кур* — «петух») назывались стропила на крестьянских избах, а *кóчет* — жестяной петух нередко украшал крышу и служил не только украшением, но и флюгером. «Золотой петушок» Пушкина — один из поэтических образов, навеянных именно деталью народной архитектуры. Обычай «сажать» на крыши своих домов и храмов фигурки петухов также имеет давние традиции. Он был известен и древним германцам и древним грекам, у которых та-

кая фигурка служила своего рода «предохранителем» от попадания в дом молнии. Магическая, «громоотводящая» функция петуха тесно переплетается здесь с эстетической.

Выражение *пустить красного петуха* известно восточнославянским и западнославянским языкам. Есть оно и у балтийских и германских народов, где был распространен культ соответствующих Перуну громовержцев Перкунаса и Тора, жертвенной птицей которых считался петух: лит. raudónas gaidỹs patupdyti (букв.: посадить красного петуха), латыш. ielaist jumta sarkano gaili (пустить красного петуха); англ. red cock (красный петух), нем. den roten Hahn aufs Dach setzen (посадить красного петуха на крышу). Везде переносное значение словосочетания *красный петух* — 'пожар'.

Таким образом, выражение *пустить красного петуха* восходит к древней языческой символике огня и культу Сварога или перуна и других громовержцев. В литературные языки этот фразеологический символ попадает относительно поздно, хотя в фольклоре и народной речи вообще он был весьма популярен. Так, русская загадка *Красный кочеток (петушок) по жердочке бежит* «кодирует» таким образом огонь, а вторая — *Красненький кочеток по жердочке бегает* — горящую лучинку, вставленную в светéц — подставку для лучины в виде треножника. При всей своей магической значимости в фольклоре и иносказательности в литературном языке этот символ никогда не терял своей яркой конкретности и выразительности. Образ Перуновой птицы-огня, скачущей по крышам домов во время пожара, оказался во фразеологии многих языков более живым и долговечным, чем суеверные представления, которые его породили.

Еще больше информации о языческой символике Перуна сконденсировано в выражении *после дождичка в четверг.* Оно, подобно недавно рассмотренному «календарному» обороту *семь пятниц на неделе,*

шутливо — потому Пушкин и связывает их одним каламбурным узлом в эпиграмме о Смирдине (см. с. 155).

Как же причастен перун к дождичку и четвергу?

Оказывается, четвертый день недели был, в соответствии с мифологическим календарем многих языческих народов, днем бога-громовержца. У римлян четверг носил название Jovis dies — 'день Юпитера' (ср. современное французское jeudi того же происхождения). Германцами этот день почитался как день бога грома, молнии и войны Тора (Thor, Donar): отсюда названия четверга типа англ. thursday, нем. Donnerstag, швед. torsdag и др. В какой-то степени в этой календарной иерархии, несомненно, также переплелись языческие верования с христианскими, поскольку в основе наименования дней лежит вавилонская «недельная» система, заимствованная греками и римлянами, а потом перешедшая и к европейским народам. Вавилоняне же использовали здесь «языческий», а точнее — «материалистически-языческий» принцип наименования, ибо каждый из дней недели был посвящен одному из богов шести важнейших в то время известных планет: Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере, Сатурну (кстати говоря, названия этих планет до сих пор напоминают о языческом пантеоне древних римлян) — и Солнцу. Романские народы заимствовали латинскую традицию: у французов или итальянцев понедельник — день Луны, вторник — Марса, среда — Меркурия, четверг — Юпитера, а пятница — Венеры. Германцы же «перевели» соответствующие наименования дней недели на имена своих языческих божеств, а большинство славян, в соответствии с византийской традицией, довольствовалось цифровым обозначением, хотя у некоторых, например у полабов, соседствовавших с германцами, четверг назывался именно «Перуновым днем» — perendan. И у русского «цифрового» четверга, впрочем, причастность к собствен-

ному громовержцу законсервировалась — хотя бы не в слове, а во фразеологизме.

Обычно считается, что выражение *после дождичка в четверг* связано с молебствиями Перуну о дожде и с тем, что он охотнее всего выполнял такие мольбы в «свой» день — четверг. А поскольку христиане относились к этому божеству все скептичнее и убеждались в бесполезности таких молитв к низверженному богу, то и выразили этой поговоркой свое полное недоверие к нему (Варт. 174—175; Ермаков 1894, 43; Мих. II, 98). Это толкование, однако, справедливо только «в общем», поскольку представления о дожде, четверге и Перуне несомненно связаны. Оно не учитывает такой «детали», как последовательность *дождичка* и *четверга,* которые в нашем выражении подчеркнуто противопоставлены в хронологическом отношении.

Действительно, даже со строго языческой точки зрения алогично, что день Перуна в этой поговорке следует после дождя: ведь дождь обычно идет после грома и молнии, а не наоборот. Расшифровать загадку этого алогизма, как кажется, помогают народные варианты нашего оборота, в которых четверг сопрягается с другим днем недели — уже знакомой нам пятницей: *после пятницы в четверг* — «никогда». *Не суйся пятница наперед четверга* (Даль, III, 553—554) и *После дождичка в четверг на сухую пятницу* (Stipula, 187). Эта перекличка известна и в некоторых других славянских языках, например в болгарском, где диалектный оборот *когато дойде четвъртък подир петък* (когда придет четверг после пятницы) значит именно «иногда». Характерно и «соперничество» четверга со средой, отраженное поговоркой *подкатила (подкатилась) середа под четверг* (Даль, IV, 601).

Мы уже знаем, что пятница была днем почитания Мокоши — богини дождя и плодородия. Северные русы поклонялись ей и в среду. В киевском пантеоне она не случайно занимает последнее место, тем

самым как бы «смыкаясь» с «начальным» Перуном, соседствуя с ним и одновременно четко отграничиваясь от божества, весьма близкого ей по функциям. Эта символика аналогична последовательности «молния — гром — дождь». «Языческий» смысл выражений *после дождичка в четверг* или *после пятницы в четверг,* следовательно,— в принципиальной невозможности нарушения «табели о рангах» Перуна и Мокоши и последовательности соответствующих атмосферных явлений.

Выражения типа *после дождичка (пятницы) в четверг, семь пятниц на неделе* или бел. *скрывіцца як середа на пятніцу,* связанные с культом языческих богов, позволяют предположить, что «шестичленный» ареопаг на Перуновом холме был не только паноптикумом кумиров отдельных славянских племен. Вполне возможно, что он одновременно служил и культовым календарем — подобно календарям вавилонян и римлян, ориентированных на соответствующие божества-планеты. Для круглого недельного счета, правда, не хватает одного кумира. Эту «недостачу» можно объяснить тем, что Мокошь «по совместительству» занимала две календарные клетки — пятницу и среду. Впрочем, возможно, что дохристианская неделя на Руси была не семидневной, а шестидневной. Такие «разнодневные» недели у язычников не редкость: например, у римлян первоначально неделя состояла не из семи, а из восьми дней.

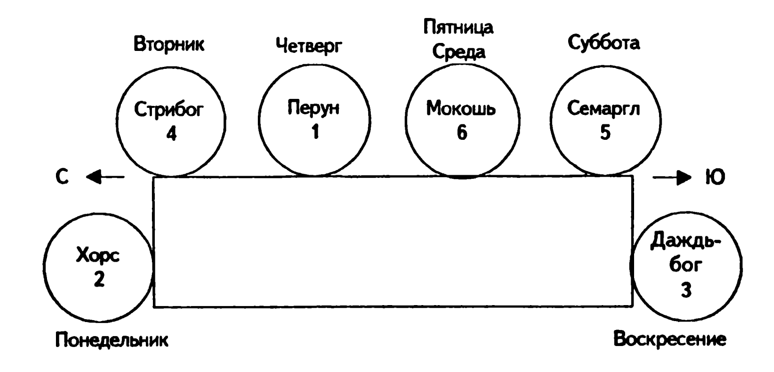
Такое предположение заставляет по-новому посмотреть на порядок расположения кумиров киевского пантеона. Они, видимо, стояли не «по ранжиру», но подчиняясь строгой симметрии, имевшей календарную подоплеку. На восточной стороне, в центре, на холме стоял Перун — четверг, перед которым горел жертвенный костер из дубовых дров. С северного, «полюсного» конца располагался Хорс — понедельник, соотносимый с Луной (ср. лат. dies Lunae), с южного — Даждьбог — воскресенье (ср.

лат. dies Solis, англ. Sunday, и др.— 'день солнца'), связанный с Солнцем. Рядом с ними, соответственно, стояли кумиры Стрибога — вторника и Семаргла — субботы: Стрибог у славян был не только божеством ветра, но в какой-то мере и военным богом (ср. лат. dies Martis — 'день Марса'), а Семаргл связывался с семенами, плодами (ср. лат. dies Saturni — 'день Сатурна', которого ассоциировали в народной этимологии с корнем sat- — 'сеять'). Наконец, влево от Перуна, как и полагалось женскому божеству, находилась статуя Мокоши, которая была покровительницей одновременно и пятницы, и среды.

С помощью языковых свидетельств мы пытались расставить фигуры на Перуновом холме так, как подсказывает логика языческого культа. Такая расстановка соответствует и археологическим данным.

Языческое святилище на Перуновом холме представляет собой сооружение в виде прямоугольника размерами 7 x 1,75 м, вытянутого по оси север — юг с прилегающими к нему с севера, востока и юга шестью округленными симметричными выступающими. На них, как предполагают археологи, и могли стоять постаменты шести летописных богов (Боровский 1982, 49). Расположение кумиров, однако, археологами особо не принималось во внимание, ибо в летописи они как будто «просто» перечислены друг за другом и интерпретируются историками как божества соответствующих племен. Учтя приведенную выше последовательность, мы можем «расставить по своим местам» богов киевского пантеона (см. схему; цифры обозначают порядок перечисления богов в летописи).

Такая расстановка не только дает представление о древнерусском календаре, но и отражает строгую мифологическую симметрию язычества. Эта симметрия покоится на противоположениях, характерных для славянской мифологии: жизнь — смерть, чёт — нечет, правый — левый, мужской — женский, верх — низ, юг — север и др. (Иванов, Топоров 1965; 1974; 1982).



В нашем случае, как видим, Хорс как божество «ясного месяца» противопоставлен Даждьбогу — солнцу по линии юг — север, Перун — Мокоши по признаку правый — левый и мужской — женский, Стрибог — Семарглу, как смерть-жизнь. Практически все члены языческой «шестерки» связаны устойчивым противопоставлением чёта-нечета. Эта противопоставленность тоже подкрепляет высказанную гипотезу.

Итак, пантеон на Перуновом холме служил киевскому князю для трех целей одновременно: это был и религиозный центр языческой Руси, и символ политического объединения славянских племен вокруг Киева, и своеобразный культовый календарь, в котором в какой-то мере нашла отражение пришедшая с Востока система исчисления времени. Подчинение сонма языческих божеств единому верховному богу было уже шагом от языческого многобожия к христианскому единобожию. После этого оставалось лишь отрешиться от всех богов сразу и признать только одного — христианского вседержителя Саваофа, который, кстати говоря, этимологически связан также с многобожьем: буквальное значение корня этого имени — ‘воинство’, ‘сонм’. Под «воинством небесным» Саваофа даже христиане понимают солнце, луну и звезды, напоминающие о поклонении прежним языческим божествам (МНМ, II, 394).

Отрешение от славянского сонма богов произошло спустя восемь лет после создания пантеона на Перуновском холме. В 988 году там, где стоял Перун и его «воинство», Владимир приказал построить церковь святого Василия — в честь своего нового христианского патрона, ибо при крещении ему было дано это имя. Великий князь Владимир не только стал христианином, но и закрепил свой союз со вторым Римом браком с византийской царевной Анной. Как повествует летописец, по его приказу кумиры были повержены на землю и сожжены или изрублены как простые деревяшки. Лишь для Перуна было сделано исключение. Хотя он и был сброшен с пьедестала первым, но уничтожен не был. Владимир приказал привязать идола «к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью». При этом двенадцать сильных мужей били Перуна жезлами, а затем сбросили в Днепр. По преданию, бог поплыл под восклицания бегущих за любимым кумиром язычников: «Выплывай, боже, выплывай!» И действительно — Перуну удалось безопасно миновать пороги, после чего его ветром прибило к месту, которое назвали Перуновой отмелью.

Новгородский Перун был точно так же сброшен в Волхов. При этом, по народной легенде, один из новокрещенных новгородцев в насмешку крикнул богу, что он «досыта поел и попил». На это разгневанный Перун замахнулся на него дубовой палицей и, забросив ее на мост, крикнул собравшимся новгородцам: «Вспоминайте меня и бейтесь на мосту сем!» После этого якобы мост стал местом кровавых стычек жителей Новгорода, избивавших друг друга «перуновыми палицами» — дубовыми палками.

«Физическая» расправа с Перуном и его воинством была жестокой. Но, пожалуй, не менее безжалостной была и участь идолов в языке. Под влиянием христианства оценка соответствующих слов стала резко негативной.

Мы еще и сейчас, правда, можем употребить общие обозначения языческих богов в положительном смысле: «Он прямо боготворил ее и благоговел перед своим идолом» или «Его кумиром была Алла Пугачева». Но гораздо чаще слово *идол* употребляется бранно, а тем более — экспрессивные образования от него типа *идолёнок, и́долица, идолище*. Последнее, увеличительное к *идол*, в русских былинах даже приобрело постоянный эпитет — *идолище поганое*. Причем *поганый* здесь — не просто отрицательная оценка, но и весьма конкретная характеристика, поскольку это слово первоначально означало «языческий» (ср. лат. paganus — 'язычник'). В русском фольклоре *Идолище поганое* — это сказочное чудовище, олицетворяющее язычество. В былине «Илья Муромец и Идолище» это чудовище не только прямо противопоставлено христианству, но и описывается в виде несколько упрощенного библейского колосса:

Не стало в Иерусалиме четья-пенья церковного,
Не стало звона колокольного,
Расселилось Идолище поганое,
Поганое Идолище, проклятое.
В долину́ Идолище пяти сажен,
Промежу плечами у Идолища коса сажень,
Головища его как пивной котел,
Глазища у него как чаши питейные,
Носище как палка дровокольная.

(Былины 1977, 78—79)

Чтобы поразить этого колосса, Илье Муромцу пришлось идти в Иерусалим к тамошнему царю Константину Боголюбову и его царице Елене Александровне и, переодевшись в одеяние калики-перехожего и «землегрецкую шапку — сорок пять пудов», оказывать дружескую помощь христианскому государству. Шапка в этом поединке сыграла, как известно, решающую роль, ибо Илья

Метал шляпой в Идолище поганого,
Попадал ему в буйну голову,—
Полетела голова, ровно пуговица...

Так в русской былине описывается борьба двух разных идеологических систем и воспевается победа системы более прогрессивной, учрежденной киевским князем Владимиром, верными слугами которого постоянно именуют себя былинные герои.

Если слова *кумир* и *идол* в какой-то мере сохранили положительную, «божественную» окраску, то *истукан,* а тем более — *болван* полностью ее утратили. А ведь слово *болван* — чисто культово-мифологического происхождения: в тюркских языках, откуда оно, по-видимому, пришло в славянские, оно значит «надгробный камень, памятник» и «богатырь, силач, герой» (Фасмер, I, 186). Такая семантика никак не укладывается в современное значение этого слова. Некоторые этимологи на этом основании даже отвергают взаимосвязь тюркского и славянского слова *болван.*

История языка, однако, перекидывает между ними надежный смысловой мостик. Ведь первоначально заимствование *болван* не означало того же, что современное *стоять болван болваном.* Это был именно памятник, идол того или иного «богатырского» божества и лишь потом, под влиянием отношения христиан к язычеству, оно стало оценкой крайнего тупицы. Достаточно вновь раскрыть «Слово о полку Игореве» на том месте, где «збися дивъ, кличеть връху древа», чтобы убедиться, что в древнерусском языке слово *болван* обозначало именно языческого идола: ведь Див призывает «послушати земли незнаеме, Влъзе, и Поморію, и Посулію, и сурожу, и Корсуню, и тебе, Тьмутораканьскый блъванъ». В переводе проф. И.П.Еремина, который цитировался выше (с. 148), *блъванъ* точно переведен как *идолище.* И действительно, большинство исследователей «Сло-

ва» считает, что речь здесь идет именно об изваянии языческого божества, поставленного в русском городе Тмутаракань на Таманском полуострове. По свидетельству некоторых историков, еще в XVIII веке неподалеку от этого города стояли две колоссальные статуи, воздвигнутые боспорской царицей Комосарией более чем за три сотни лет до нашей эры. Это были кумиры богам Санергу и Астарте. Возможно, одного из них и имел в виду автор «Слова» (Сл.-спр., I, 57).

Культовое значение долго было для слова *болван* основным в русских письменных памятниках. Не случайно в Никоновской летописи (XVI в.) известное уже нам место о сооружении киевского пантеона излагается несколько иначе, чем в «Повести временных лет»: «Начать княжити Володимеръ единъ въ Киеве, и поставити болванъ на холме вне двора теремнаго: Перуна деревянаго... и другыя кумиры: Хорса, Дажба, Стриба...» (цит. Сл.-спр., I, 57). Здесь противопоставлением слов *болван* и *кумир* как бы подчеркивается особая роль громовержца в сонме языческих богов. Вместе с тем не исключено, что книжник уже ощущал некоторое стилистическое расхождение этих синонимов и намеренно избрал для «верховного бога» более заниженное обозначение.

В древнерусской литературе слово *болван* употреблялось и при описании различных статуй, которые паломники и путешественники встречали в заморских царствах-государствах. Вот одно из таких описаний: «Пред дверми жъ святые Софеи столпъ стоитъ, на немъ же царь Устиянъ [Юстиниан] стоитъ на кони... и сороцинские цари противъ ему стоятъ болваны медяны» (Хождение инока Зосимы, XVI в.— Сл.-спр., I, 57). Ясно, что речь здесь идет не о языческом кумире, которому поклонялись, но о скульптурах сарацинских царей.

Семантический «разброс» слова *болван* в русском языке весьма точно отразил судьбу языческих представлений не только на Руси, но и у многих цивили-

зованных народов. С одной стороны, прежние боги под влиянием христианства все более и более «оболванивались» и из объекта поклонения превращались в мишень для насмешек и издевок. С другой стороны, языческие представления постепенно вплетались в канву христианской мифологии и окрашивали ее по-своему: так, культ Велеса продолжал еще долго жить в русских интерпретациях святого Николая, а многие функции Перуна перешли «по наследству» к Илье-пророку, разъезжающему по небу в своей громыхающей колеснице.

Наконец, нельзя забывать и о том, что дохристианские кумиры и болваны были одновременно и предметами языческого культа и произведениями высокого искусства, породившими скульптуру, живопись и архитектуру. Любуясь в музеях статуями античных богов или фигурками «русской Венеры» — Мокоши, мы тоже в какой-то степени становимся идолопоклонниками. Конечно же, поклонниками не культа, а человеческой Культуры — понятий хотя и родственных исторически и этимологически, но необратимо далеко оторвавшихся друг от друга. И если бы не язык, сокращающий этот разрыв, мы могли бы оказаться Иванами, не помнящими родства, и воспринимали бы многослойную символику памятников культуры так же упрощенно, как наши дети воспринимают выражения типа *бог послал*.

Суеверные представления и фразеология

Нечистики и немытики

Лето 1980 года. Старинная русская деревня на берегу чистого и покойного озера с типичным для здешних мест названием Гангозеро. Члены диалектологической экспедиции Ленинградского университета неторопливо беседуют с бабушкой Таней — сухо-

щавой и энергичной восьмидесятилетней старушкой, живо помнящей прежний деревенский быт и обычаи. Исчерпав традиционные вопросы о прялках, ткацких ставах, утвари и свадьбах, мы подходим к самой щекотливой теме нашего вопросника — демонологии, суеверным пережиткам и знахарству.

— Бабушка, а вы леших, водяных или русалок видали? — лобовой атакой начинает эту тему второкурсница Маша, еще не искушенная в сложной лоции бесед с «информаторами». И ясными девичьими глазами смотрит в еще более ясные доброжелательные глаза бабушки.

Я поеживаюсь. Нередко таким прямым вопросом разрушается тот особо доверительный настрой разговора, который из «информатора» делает собеседника, а из экспедиции — чаепитие в кругу патриархальной, гостеприимной семьи. Меня от таких вопросов когда-то в студенческие годы отучил один псковский дед, который отбрил моего товарища, указавшего пальцем на корову и вопросившего: «Дедушка, это что?», язвительным:

— Как что?! Лёв!!!

После этого содержательного диалога старик — большой знаток пчеловодства и разных ремесел — наотрез отказался беседовать с нами — то ли обиделся, то ли счел нас людьми несерьезными.

Вот и сейчас я жду подобной реакции.

Вопреки опасениям, баба Таня не обиделась и не насторожилась. И даже — не удивилась.

— Сама не видала, врать не стану,— ответствовала она.— В Гангозере они не водятся — водятся в Онеге. Дядька мой видел. Раз ночью рыбу на озере ловил. Она за лодку ухватилась, ти́тины свои выставила и глядит на него. А он говорит ей: «Изыди, нечистая сила!» И хрестится. Видит, не отчепливается, ружжо достал. А она ружжа-то не боится, тело ее пули сквозь себя пропущает. Он тогда — за топор. Тут заплакала она и на дно снова ушла...

— А какая она была? — воодушевляемся мы ответом, ибо в нашем вопроснике целый арсенал требующих конкретизации деталей: в какое время можно увидеть русалок, где (у воды, на лугу, в жите, на кладбище), что делать при встрече с ними (крестить, давить имена, бросать одежду), кто мог стать русалкой и т. д.

— Какая? Да обнаковенная,— отвечает бабушка.— Белая такая, без кровинки в лице, а волосья — черные. И все так их снизу и чешет пальца́м. А руки-то тощи́е...

Тут баба Таня показывает жестом, как русалка снизу вверх расчесывает свои длинные волосы, и мы почти начинаем верить, что ее дядя действительно встретил на своем жизненном пути это «обнаковенное» мифическое существо.

— А глаза у нее синие или зеленые?

— А хвост как у рыбы или — нормальные ноги? — посыпались вопросы.

Бабушка отвечала честно, что дядя цвета глаз не разглядел («в темноте разве увидишь?»), а ног или хвоста под водой тем более — «одни ти́тины да волосья и видел». Было ясно, что рассказ своего дяди она с детства не подвергала сомнению.

Такие былички о русалках, водяных, леших, упырях, вурдалаках и прочих разновидностях «вражьей силы» долгое время были излюбленным фольклорно-мифологическим жанром русской деревни. В каждой из них «облик дьявольский» описывается по-разному, добавляются конкретные детали, отсекаются излишние обобщения, опускаются ненужные подробности. Демонологический пантеон наших предков поэтому исключительно богат и разнообразен — как и окружающий мир и человеческое общество, которое отражалось в этом демонологическом зеркале.

В Каунасе есть единственный в мире «Музей чертей», основанный профессором живописи, народным художником СССР Антанасом Жмуйдзинавичюсом.

В день его сорокалетия ему подарили первую фигурку черта с шутливым пожеланием: «Чтоб тебе всю жизнь чертей собирать!» Эта литовская идиома значит примерно то же, что русское «Чтоб тебе пусто было».

Художник не убоялся такого грозного пожеланья и воспринял выражение буквально. Поскольку он прожил девяносто лет, его коллекция чертей достаточно внушительна — около 300 различных статуэток и скульптур «нечистой силы» из всех стран и континентов мира. Сейчас музей процветает и постоянно разрастается, ибо посетители, воодушевленные идеей «собирания чертей», нередко присылают сюда все новые и новые фигурки дьявольского отродья.

Ни один музей, однако, не смог бы вместить всего того многообразия бесов, которое породила человеческая фантазия в языческом прошлом. Ведь, как мы помним, в одном только Риме было около двух миллионов различных божков. То же самое обнаружится, если мы возьмемся подсчитывать число наших отечественных чертей и бесов и их наименования. Можно с уверенностью сказать, что имя им — легион.

Кстати, само выражение *имя им легион,* заимствованное из Библии и теперь употребляющееся как один из фразеологических символов множественности, первоначально относилось именно к нечистой силе. *Легион* — подразделение римской армии из шести тысяч человек, но в евангельской притче оно имеет обобщенно-множественное значение.

В Евангелиях от Луки и от Марка повествуется о том, как Иисус встретил человека, одержимого бесами, который ходил без одежды и ночевал не в доме, а в пещерах для погребения. Желая приказать нечистому духу выйти из страдальца, Иисус спросил его: «Как тебе имя?» И получил ответ: «Легион»,— «потому что много бесов вошло в него» (Лука, 8, 30). Изгнав бесов из одержимого, Христос «переселил»

их в стадо свиней, которое паслось неподалеку, в результате чего «нечистые» животные взбесились, бросились с кручи в озеро и потонули.

Бесов от этого в христианском мире, однако, меньше не стало, о чем свидетельствуют и их «нечистые» следы в нашем языке.

Яркой оценкой исключительной множественности чертей является русский оборот *до черта*. Он не только гораздо экспрессивнее евангельского, но и во много раз употребительнее и шире по значению. Ведь выражение *имя им легион* может характеризовать лишь большое количество людей, да и то — в особых ситуациях. А *до черта* относится и к людям, и к животным, и к самым разным предметам и явлениям. Это и не удивительно: ведь само коротенькое словосочетание вышло из глубин народного языка, где имеет немало локальных вариантов: пск. *до беса,* кар. *до ви́хора, до пра́ха,* сиб. *до ви́хря, до паралича, до про́пасти,* моск., сиб. *до ги́бели,* прост., диал. *до ду́ры, по ду́ру,* обск., новг. *до ле́шего,* перм. *до лесного, до чёмору* и т. д. Слова, с которыми здесь соединяется предлог *до,*— различные наименования чертей, повторяющихся и в цепочке других демонологических выражений. Характерно, что с отрицательной частицей эти слова образуют антонимический ряд фразеологизмов: *ни черта, ни беса, ни ви́хора, ни духа, ни кляпа, ни лешего, ни лесного, ни чёмора.*

Фразеологическая символика таких оборотов покоится на двух фундаментах. С одной стороны, мифологическая «многопредставленность» нечистой силы сама по себе порождает их неисчислимость. С другой — яркая экспрессия таких слов и понятий, связанных с ними, усиливает тягу к фразеологизации соответствующих сочетаний.

Кроме того, немаловажны различные «детали», связанные с суеверными представлениями о чертях. Так же, как и в представлении о «высших» языческих богах, здесь действует оппозиция «чет : нечет».

Именно ею можно объяснить одно из русских экспрессивно-отрицательных выражений — *чёрта с два!* («как бы не так!»). Выбор числа здесь не случаен, ибо *два* — число четное, бесовское, «нечистое», о чем свидетельствует и пословица белорусских крестьян *Пастаў богу свечку, а чорту две* (Толстой 1976, 310).[1]

В то же время нарушение этой честности создавало народные фразеологизмы со значением, противоположным значению *черта с два:* в Сибири, например, бытует оборот *с три лешего* — «очень много», вновь напоминающий о легионе русских нечистиков. Представления о массовой «чертовщине» в народной среде весьма прихотливо вплетались в христианское вероучение. Характерны в этом отношении рассказы бабушки М.Горького о «встречах» с чертями, которых она видывала «во множестве и в одиночку»: «Вот однажды стирала я в бане, и дошло время до полуночи; вдруг дверца каменки как отскочит! И посыпались оттуда они, мал мала меньше, красненькие, зеленые, черные, как тараканы. Я — к двери — нету ходу; увязла средь бесов, всю баню забили они, повернуться нельзя, под ноги лезут, дергают, сжали так, что и окститься не могу! Мохнатенькие, кружатся, озоруют, зубенки мышиные скалят, глазишки-то зеленые, рога чуть пробились, шишечками торчат, хвостики поросячьи — ох ты, батюшки!..

— А то, проклятых видела я; это тоже ночью, зимой, вьюга была. Иду я через Дюков овраг, где, помнишь, сказывала, отца-то твоего Яков да Михайло в проруби в пруду хотели утопить? Ну вот, иду; только скувырнулась по тропе вниз, на дно, ка-ак засвистит, загикает по оврагу! Гляжу, а на меня

---

[1] «Чертова дюжина» — число тринадцать в этом отношении кажется исключением, ибо это суеверие восходит не к язычеству, а к христианству: тринадцатым на «Тайной вечере» был Иуда, предавший Христа.

тройка вороных мчится, и дородный такой черт в красном колпаке, колом торчит, правит ими, на облучок встал, руки вытянул, держит вожжи из кованых цепей. А по оврагу езды не было, и летит тройка прямо в пруд, снежным облаком прикрыта. И сидят в санях тоже всё черти; свистят, кричат, колпаками машут,— да эдак-то семь троек проскакало, как пожарные, и все кони вороной масти, и все они — люди, проклятые отцами-матерьми; такие люди чертям на потеху идут, а те на них ездят, гоняют их по ночам и в свои праздники разные. Это я, должно, свадьбу бесовскую видела...» (М.Горький. Детство//Горький М. Собр. соч., т. 9. М., 1962, с. 45).

В рассказе бабушки Алеши Пешкова мы видим две категории нечистой силы — в первой части рассказа речь идет о «настоящих» бесах, бесах «от рожденья», а во второй — о так называемых заложных покойниках: утопленниках, удавленниках, и прочих бывших «людях, проклятых отцами-матерьми». Именно такие люди, согласно древним верованиям, и превращались в русалок, упырей и вурдалаков. Здесь же — и суеверная связь метеорологических явлений с бесами: *чертовой* или *бесовской свадьбой* называли снежную метель и вихрь. «Черт с ведьмой венчается или женится»,— говорили, глядя на завихрение метелицы на дороге или в поле. И действительно видели в этом вихре кружащихся бесов:

Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
Сколько их! куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Пушкинским строкам о ведьминой свадьбе-метели вторят строки А.Блока из стихотворения «Русь»:

...И ведьмы тешатся с чертями
В дорожных снеговых столбах.

Этот образ мятущейся нечистой силы — отнюдь не разыгравшаяся поэтическая фантазия: он навеян рассказами таких же русских хранительниц старины, как бабушка Алеши Пешкова или баба Таня из карельской деревни Гангозеро. И конечно, каждая из них вносила в традиционный образ что-то свое, умножая тем самым многообразие (а точнее — «многобезобразие» нечистиков и немытиков). Образ русалки, описанный бабушкой Таней, например, весьма сильно отличается от «типового» представления о них. В других местах Руси это обычно женщины или «девы» не с черными, а с зелеными волосами и с глазами, горящими, как огни. Поэтому дядя нашей бабушки и в темноте увидел бы их свечение,— если бы, конечно, видел «настоящую» русалку.

Как же появилась вся эта «нечисть» в народном сознании? Существовала ли она в нем искони или же является результатом низвержения и деградации языческих богов, которым прежде ставили кумиры?

Скорее всего — и то, и другое.

С одной стороны, разнообразие наименований «бесов» и других русских мифологических персонажей — несомненный реликт прежнего языческого многобожия. Мы уже видели, как в один ряд с проклятиями типа *Черт тебя побери!* попадают обороты с именами столь почитаемых на Руси богов, как Перун или Волос. О том же свидетельствует и фразеологическая «обкатка» этих имен в оборотах типа бел. *даць перуноў — даць чертей* 'избить, наказать'. В таких случаях «верховные боги» сходят со своих пьедесталов и уравниваются с мелкой нечистью, в чем нельзя не усмотреть направляющую десницу христи-

анства, для которого идолы, кумиры, болваны — бесы одного ранга.

Именно так поэтому некоторые исследователи склонны объяснять многообразие и этимологическую прозрачность массы мифологических наименований в русском языке. Отмечая появление значительного количества такой лексики в памятниках XV—XVII веков, О.А.Черепанова, например, подчеркивает, что это «обусловлено в первую очередь существенными сдвигами в мифологическом сознании той эпохи. Именно в это время после завершения христианизации Руси стал активно проходить процесс "демонологизации" старых языческих божеств, их оттеснение с "командных высот" мифологического мировоззрения в эпоху язычества в сферу "низшей мифологии", слияние с христианским сонмом злых сил» (Черепанова 1983, 81—82). Происходит переоценка «социальных ценностей» прежних языческих божеств и демонов, нивелировка их прежней «табели о рангах».

С другой стороны, объяснение исключительного богатства демонологической лексики в народном обиходе прежде всего христианской перестройкой прежнего мировоззрения, пожалуй, излишне прямолинейно. Христианство несомненно пошатнуло это мировоззрение, но отнюдь не разрушило и даже не изменило его коренным образом. Наоборот — как мы уже видели — оно на деле слилось с язычеством, приспособило его для собственных нужд, преобразовав прежних богов вроде Волоса и святых угодников. Причина того, что мифологическая лексика плохо отражена в русских памятниках до XV века, скорее, не столько в «демонологизации старых языческих божеств», сколько в клерикальных и книжно-письменных традициях и перипетиях церковной истории. До этого периода многие народные суеверные представления и не могли быть детализированно отражены в памятниках именно потому, что церковники активно отрицали веру в нечистую силу как пережиток язы-

ческой религии. Со временем, однако, этот взгляд в церковной традиции претерпел существенные изменения. Не случайно, например, до XIII века церковь решительно не признавала существования ведьм, а в XIV—XV веках не только «реабилитировала» это существование, но и начала преследовать тех, кто высказывал в нем сомнение.

Именно в XV веке богословы начали изучать и «классифицировать» нечистую силу, порожденную народной (читай: языческой) фантазией. Появилась особая «наука» — демонология (Островский 1969, 73). Первым «исследованием» о видах и разновидностях «нечистой силы», о ее повадках и о тех, кто поддается ей, была книга францисканского монаха Альфонсуса де Спи́на «Крепость веры», вышедшая в 1467 году в Страсбурге. В ней не только давались практические рекомендации по борьбе с колдовством и народными суевериями, но и предлагалась строгая систематизация «бесов». По наиболее характерным признакам они распределялись на десять основных категорий.

Повышением интереса к «чертовой» материи и в католицизме, и в православии можно объяснить ту активизацию соответствующей лексики в письменных источниках XV—XVII веков, о которой пишет О.А.Черепанова. Судя по богатому севернорусскому материалу, содержащемуся в ее книге, подавляющее большинство демонологических наименований — не позднейшего происхождения, а более древнего. Причем они отражают и после XV века именно ту «низшую» демонологическую функцию, что и в эпоху язычества. На это указывают многочисленные «переклички» соответствующих слов и понятий в инославянском языковом мире, например южнославянском (Зечевић 1981).

Более существенной, чем христианизация, «исконной» причиной исключительного многообразия демонологической лексики русского и других славян-

ских языков было древнее «расслоение» языческих божеств на «высоких» и «низких», верховных и нижестоящих, крупномасштабных и местных. Это разграничение признают многие мифологи и лингвисты (Сперанский 1914, 161; Brückner 1918, 13—16). Оно вытекает из социальных и культурно-экономических функций того или иного языческого культа. В.В.Иванов и В.Н.Топоров справедливо предполагают, что иерархические уровни пронизывают всю мифологическую систему славян (М.М, II, 450—456). Для высшего уровня, представленного двумя «основополагающими» богами праславян — Перуном и Велесом, характерен наиболее обобщенный тип «божественных» функций: ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная. К более низкому уровню относились боги, связанные с хозяйственными циклами и календарными обрядами, или же племенные, родовые и т. п. ограниченно локальные божества типа Рода и Чура у восточных славян. Для следующего уровня характерна большая абстрагированность функций: это были своего рода персонификации основных мифологических символов — Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть и т. д.

Для каждой из этих иерархических лестниц существовала шкала внутреннего соподчинения — вплоть до самых «низших чинов». К таковым после христианизации отнесли «мелких бесов» — чертенят, которых в таком множестве видела «собственными глазами» бабушка Алеши Пешкова. Точно так же их видели переписчики древнерусских книг. В одной из миниатюр Радзивилловской летописи, например, изображен святой Исаакий, танцующий под музыку бесов. Одни из них играют на свирели, другие — на гуслях, третьи бьют в бубен. И все — разного размера, хотя хвостатой мелкоты, разумеется, больше всего. Не стоит и объяснять, что — в соответствии с табелью о рангах — чем мельче бес, тем услужливее и угодливее он должен себя вести. Отсюда и пере-

носный смысл русского выражения *рассыпаться мелким бесом* 'стараться вовсю угодить, рассыпаться в любезностях':

Гусар Пыхтин гостил у нас;
Уж как он Танею прельщался,
Как мелким бесом рассыпался...

(А.С.Пушкин. Евгений Онегин)

Русские писатели при этом не забывают и о прямом значении этого оборота. именно на него намекает Н.В.Гоголь, совместивший и прямое, и переносное значение в описании «чертовщины»: «Тут черт, подъехавши мелким бесом, подхватил <ведьму> под руку и пустился нашептывать на ухо то самое, что обыкновенно нашептывается всему женскому роду» (Ночь перед Рождеством). Как видим, черту, чтобы обольстить ведьму, пришлось прикинуться бесом помельче. Судя по летописным миниатюрам, это вполне логично: ведь чем мельче бес, тем он беззаботнее и беспечнее, тем более падок на «гудьбу» (музыку) и бесовские пляски, которые так по сердцу ведьмам.

Вернемся, однако, к бесам покрупнее, хотя и все той же «низшей» их категории. С древних времен, по-видимому, существовала достаточно уравновешенная симметрия между верхним и нижним ярусом мифологических персонажей. Об этом свидетельствует и мифология греков и римлян, где культы Зевса, Афродиты, Аполлона и т. д. нисколько не препятствовали мирному сосуществованию массы домашних, лесных, водных и прочих божков, которые, в сущности, были теми же нашими домовыми, лешими, водяными или русалками. Об этом, естественно, сообщают и древние письменные источники, например уже известное нам «Слово об идолах», где подчеркивается, что упырям (вампирам) и берегиням (русалкам) языческие славяне приносили тре́бы (жертвы) даже раньше Перуна, а после крещения

некоторым из «низших» бесов — вилам (русалкам) поклонялись наравне с уже известными нам представителями киевского пантеона: «Даже и до словен доиде (поклонение идолам.— *В.М.*). Се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна бога их. А преже того клали требы упиремь и берегыням. По святем крещении Перуна отринуша, а по Христа Господа Бога нашего яшася, нъ и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нъ то творять акы отай» (Софийский список.— Цит. по: Рыбаков 1981, 15).

Этот текст явно свидетельствует о том, что многообразие лексики, именующей «низших» демонов типа берегини, или вилы, и упыря, никак не могли быть лишь следствием христианизации и социальной перегруппировки высших богов после XV века. Из разных источников также явствует, что верховные и нижестоящие божества находились в отношениях взаимного дополнения: бесы разных сортов как бы продолжали, развивали и конкретизировали функцию того или иного верховного бога.

Так, одним из воплощений важнейшего у восточных славян божества Рода, о культе которого говорилось выше, был домовой: не случайно в словаре В.И.Даля *род* имеет значение ‘домовой’, а *родá* — ‘призрак’. В то же время Б.А.Успенский считает этого рода и Рода «эпифанией» (т. е. «переосвящением») могущественного Волоса. «Низшими» ипостасями Волоса, в свою очередь, также могли быть водяной и леший, поскольку некоторые функции объединяли «скотьего бога» именно с ними (Успенский 1982, 148).

Перекличка тождественных или аналогичных мифологических функций могла подкрепляться общностью мотивировки наименований божества высшего и низшего рангов. В этом отношении любопытна история кикиморы — женского мифологического персонажа, популярного на Руси, а также у южных славян. Ее обычно представляют в виде безобразной,

скрюченной и уродливой старухи, одетой в лохмотья и неряшливой (Черепанова 1983, 124—133). В литературный русский язык слово *кикимора* вошло и как переносное обозначение уродливого и неряшливо или некрасиво одетого человека — в виде устойчивых сравнений *как кикимора* или *ходить кикиморою*. Фразеологическая ипостась *кикиморы* точно соответствует ипостаси мифологической: речь идет о неприятном, нелюдимом, уродливом или неряшливо одетом человеке, причем — все равно, мужчине или женщине: «На Сергея Петровича напала такая хандра, что он несколько дней никуда не показывался из дому...

— А ведь возьму и буду сидеть у себя дома, как кикимора» (Д.Н.Мамин-Сибиряк. Дорогой друг).

Такое употребление, кстати говоря, весьма точно отражает одну из типичных особенностей *кикиморы* — ее домоседство. Собственно, это и есть «домовой в юбке» со всеми вытекающими отсюда последствиями (кроме, конечно, внешности, где можно было бы ожидать большего благообразия). Постоянным признаком кикиморы является ее пристрастие к прядению: она допрядывает за хозяйку, но чаще наказывает нерадивых прях — путает или рвет пряжу, жжет кудель, оставленную на ночь без осенения святым крестом и т. д. Известна кикимора также и своей мелочной зловредностью: она бьет по ночам горшки, портит хлебы, стучит крышками коробов, ощипывает кур и т. д. Судя по всем признакам, она больше стремится насолить хозяйке, чем хозяину, оставляя последнюю задачу для домового.

Некоторые функции — особенно функция прядения — объединяют зловредную кикимору с добронравной богиней плодородия и дождя Мокошью. Это дает основание видеть в первой своеобразное «низшее» продолжение и воплощение второй. Такое сближение подтверждается и этимологией. *Кикимора* — сложное слово, основой которого является элемент *мара, мора*. Один из этимологов (Зубов 1981) остро-

умно связал Мокошь с *кикиморой* на базе семантической ассоциации с сырными, влажными местами. *Мара, мора* первоначально значило 'болото, стоячая вода' (ср. такие значения у производных слова *море* в различных языках и диалектах — Мурзаев 1984, 374—375), что сопрягается с мотивировкой Мокоши от *мок* 'сырое, болотистое место'. Значит, и та и другая — обитательницы сырых мест (ср. выражение *кикимора болотная).*

Все сказанное еще раз подтверждает вышеприведенное свидетельство «Слова об идолах», судя по которому низшие мифологические персонажи ни в коем случае не могут трактоваться как «сменщики» высших после прихода на Русь христианства, как полагает О.А.Черепанова. В период язычества они сосуществовали. Но — как и в реальной жизни, где начальники сменяются гораздо чаще, чем их подчиненные,— верховные божества оказались эфемернее низших.

Христианству действительно удалось нанести сокрушительный удар по язычеству, но этот удар обрушился в основном на верховных, «верхних» богов, заправляющих твердью небесной. Низшие же божества, хотя и пострадали, но, трансформировавшись, приспособились к новому и единственному верховному владыке — богу, который, в соответствии с христианской символикой, населяет небеса. Постепенно «на смену ранним славянским религиозным представлениям, по которым языческие демоны (боги или духи, силы природы и т. п.) населяли твердь небесную и земную, пришло новое, христианское представление, по которому небо принадлежит "силам небесным", а демоны языческие, превратившись в "силу нечистую", остались преимущественно на земле. Так народное "двоеверие", благодаря своему двуединству, в каком-то отношении превратилось в народное "единоверие"» (Толстой 1976, 309). Прежде у язычников-славян не было ни «нечистой силы», ни

«божьего воинства»: эти два полюса, антагонистичность которых культивировали церковники, были единым органическим целым — сверхъестественной силой, заселявшей всю окружающую наших предков вселенную и имевшей расплывчатые, туманные контуры.

Кой же черт нам нужен?

Перуны и Волосы были сокрушены христианством, но вера в русалок, упырей, леших, домовых и водяных продолжала жить в народе, окрашивая в колоритно национальные тона и русский фольклор, и народную медицину, и национальную литературу. Эта вера оказалась устойчивее в силу своего «демократизма» и скепсиса по отношению к высшим богам.

Имена чертей в народном обиходе поистине бесчисленны: *нечистый, нечи́стик, не́чисть, не́жить, враг, вражи́шка, вражо́к, вражья сила, некошна́я сила, неистовая сила, непу́тная сила, ви́хор, прах, кромешный, «он», «тот», не наш, недруг, супротивник, нехороший, неистовый, лукавый, луканька, отя́па, хо́хлик, неладный, нелегкий, бла́знитель, соблазнитель, лихой, шиликун, шиш, шиши́га, моро́ка, мара́, игрец, парали́к, несветик, рогатик, рогатый, немытик, окаянка, ёлс, чо́мор*... На первый взгляд — это груда демонологических синонимов, обозначающих одно и то же демонологическое существо неопределенного вида и функции. На поверку, однако, за каждым из них стоит какой-нибудь функционально четко опознаваемый «нечистик», выполнявший некогда в разветвленной мифологической системе наших предков вполне определенную роль.

Употребляя выражения *На кой черт! На кой ляд!* или *Какого черта? Какого дьявола?,* мы и не подозреваем, что за этими восклицаниями и вопрошениями

скрывается идея четкого разграничения чертей по функциям, месту обитания и отнюдь «не по святому» образу и подобию. Эти вопросы — рудимент того дифференцированного поклонения различным лесным, домовым, водным и прочим духам, обращение к которым имело для наших предков вполне конкретный смысл и прагматическую направленность.

Буквальное «Какого черта тебе нужно?» и предполагало, что по соответствующей линии ты должен обратиться к нужному бесу. Так, к домовому чаще всего обращались с просьбами охранять дом и его обитателей от болезней и других напастей. Поскольку считалось, что предметом его особых забот является скотина, то старались по-разному способствовать такому попечительству, а рассерженного домового умилостивливали, оставляя пищу, наливая под верею (столб ворот) святую воду, куря ладан или втыкая в чистый четверг на дворе ветку можжевельника, т. е. производя такие действия, которые, по поверью, ему приятны.

Нередко умилостивливание соответствующего черта, беса или ляда носило характер многоступенчатого ритуала. В Смоленской губернии, например, совершался обряд задабривания домового по названию «относить относы». Хозяева брали кусок хлеба, посыпанный солью и завернутый в чистую белую тряпицу, прошитую красной нитью, затем выходили в сени или на перекресток и, положив куда-нибудь это угощение домовому, кланялись земно на четыре стороны, читали «Отче наш» и особое заклинание, призывающее «хозяина» вернуться в дом и сменить гнев на милость. Белая тряпица с красной нитью — символ рубахи, жертвуемой домовому (Ушаков 1896, 155—156). При перемене места жительства обычно «брали» с собой и домового, также предлагая ему хлеб-соль. Произносились такие слова-приглашения: «Иди, хозяин, с нами жить» или «Дворный, дворный, иди со мной». А в Курской губернии при та-

ком приглашении для домового даже ставили в печную трубу водку с закуской.

Ритуал такого «переселения» домового на новое место жительства ярко отразил М.Горький в повести «Детство»: «Дед снял две темные комнатки в подвале старого дома, в тупике под горкой. Когда переезжали на квартиру, бабушка взяла старый лапоть на длинном оборе, закинула его в подпечек и, присев на корточки, начала вызывать домового:

— Домовик-родовик,— вот тебе сани, поезжай-ко с нами на новое место, на иное счастье...

Дед заглянул в окно со двора и крикнул:

— Я-те повезу, еретица! Попробуй, осрами-ко меня...

— Ой, гляди, отец, худо будет,— серьезно предупредила она...»

Здесь хорошо видна языческая «ипостась» этого ритуала и его осуждение с точки зрения православия.

Изучение подобных обрядов и ритуалов показывает, «какого именно черта» было нужно неграмотному и суеверному обитателю деревенской Руси в той или иной ситуации. О том, что такие вопросы первоначально были специализированными, свидетельствуют их диалектные вариации: *Кóва еретикá? Кóи жолви? Кóи ýсови? Кой кляп? Кой кур? Кой нож, кой усов! Кóя облива! Кой прах! Кой родимец? На кой нож? На кой кляп?* (СРНГ, XIV, 83); ряз. *Какого паралика? Какóе колóтье? Какóго вúхара?* кар. *Какóго прáха?* или *По кой прах?* арх. *Кой лембой? Какого ёлса?* и т. д. Многие из таких оборотов сочетаются с модальными словами типа *нужно, надо,* и общее значение их подводится под литературное *Какого черта?* Но за каждым из этих наименований стоит специализированный мифологический образ, лишь позднее подвергшийся обобщению.

Вопрос «Какого черта?» волнует человеческое воображение с самого юного возраста. Вот как Илю-

ша Обломов проводит свое первое «демонологическое интервью» с мамой:

«— Пойдем, мама, гулять,— говорит Илюша.

— Что ты, бог с тобой! Теперь гулять,— отвечает она,— сыро, ножки простудишь; и страшно: в лесу теперь леший ходит, он уносит маленьких детей.

— Куда он уносит? Какой он бывает? Где живет? — спрашивает ребенок.

И мать давала волю своей необузданной фантазии» (И.А.Гончаров. Обломов).

Вопрос «Какого черта?», таким образом, подразумевает троякий ответ: по местопребыванию (где живет?), по функции и всяческим действиям по отношению к человеку (куда он уносит?) и, наконец,— по внешнему виду (какой он бывает?). Такой ответ помогает дать и этимология многочисленных народных наименований бесов, и русская этнография, и сравнительная мифология разных народов. Конечно, при описании того или иного «героя» низшего мифологического ранга все эти три характеристики часто выступают заодно, хотя одна из них акцентируется больше, чем другие.

Особенно четко группируется демонологическая лексика по признаку обитания (Толстой 1974; Черепанова 1983, 57—64). В доме обитает домовой и его ближайшие «сотрудники» (далеко не всегда числящиеся по демонологическому штату): *дворовóй, подпóльщик,* или *подпóльник, овинник, бáнник,* или *бáнный, хлевник, гумëнный,* или *гумéнник,* и т. д.

В лесу царствуют лешие, или лесовики, которые могут именоваться и более детализированно — *боровик, моховик, пущевик, подкустовник, кладник.* В болотах — *болóтники, зы́бочники, оржáвенники* или *пáмха.* В водных источниках — *водяной, водяной хозяин* или его разновидности: *омутнóй, озерной, бýчильный* (от *бучило* 'водоворот') или *вирóвник (вир* 'глубокое место'). В полях господствуют *полевики, полевые* или *житные жежы* и т. д. Можно встретить и

более редких чертей, причем редких либо потому, что тот или иной ландшафт не столь характерен для России, либо потому, что место обитания переменчиво: *гóрний* или *гóрний хозяин* 'черт, живущий в горах', *встрéчный* 'бес, живущий на дорогах'.

Когда само название немытика недостаточно точно указывает на его «адресъ, тогда в дело вступают словосочетания. Они могут стать источником фразеологии. Так появилась яркая русская идиома *у черта на куличках. Кулички* (или *кули́жки, кули́ги)* — выжженные и расчищенные под пашню места в лесу (при подсечно-огневой системе земледелия): вырубленный лес сжигался, и два-три года на этом месте пахали и сеяли. Довольно быстро такие пашни зарастали лесом, заболачивались, и их забрасывали. По суеверным представлениям, именно на таких дальних и мелколесных «куличках» и водились черти. «Жихаря» таких куличек, следовательно, можно смело зачислять в ранг леших, а, скажем, не домовых или водяных. Кстати, именно подобное место обитания дало название ляду — черту, вошедшему в ругательство *На кой ляд!* Оно связано по происхождению со словами *лядá, ляди́на* 'заброшенные земли' (ср. нем. Land, англ. land 'земля', родственные русским диалектизмам).

Вообще, каждый из разрядов «чертова племени» отличается большим и детализированным именословом. Для одного только домового, например, на русском Севере можно насчитать более ста разных названий (Черепанова 1983, 58—59). И многие из них прямо указывают на связь с домом: *домовитой, доможи́р, домовитушко, доможи́л, дéдушка-домовéюшко, домови́к* и под.

Не все такие названия, однако, столь прозрачно указывают на тот или иной разряд беса. Употребляя в современной речи устойчивые сравнения *бродит как полуночник, смотрит букой* или *сидит рохля рохлей,* мы обычно и не подозреваем, что перед нами — ти-

пичный набор домовых, нечистиков. Между тем, *полуночник* — это домовой, основной обязанностью которого является обходить в полночь деревню и, по выражению В.И.Даля, «возиться по задворкам». Ему помогает *полуночница* — ночная «сестра» уже известной нам древней славянской *полудницы*, которая являлась в полдень за своей жатвенной жертвой. Студентка Н.Максимова из Новосибирска в письме автору этой книги сообщила о достаточно широком распространении *полудницы* в русской речи и предположила, что именно на базе этого слова (как более древнего) возникли *полуночница, полуночник, полуночники.*

Бука, так же как *букан, буканай, буканайко, буканко, буканушко, букарица, букарка, букушка,*— это мифическое существо, которым пугают детей:

Баю, баю, баю, бай, да
Поди, бука, под сарай, да
Коням сена надавай, да
У нас Колю не пугай.

Хотя *бука* может быть и лесным демоном *(бука лесовая),* этимологические параллели прикрепляют ее именно к дому: англ. puck, ирл. phuka, др.-швед. puke, др.-норв. pukí значат именно 'домовой', так же как и латыш. pūkis 'домовой, который приносит добро'. Кстати, имя добродушного и лукавого героя английской сказки — медвежонка Винни-Пуха имеет прямую этимологическую связь с нашим букой (Черепанова 1983, 120). Это тем более логично, что у многих народов лесной «хозяин» отождествляется с медведем — не случайно в вологодских говорах до сих пор *бука* имеет значение 'медведь'.

Рохля в нашем сознании соединяется с прилагательным *рыхлый.* И действительно, сейчас мы *рохлей* называем именно такого человека — рыхлого и увальневатого. Однако в мифологических представ-

лениях *рохля* — это 'нечто устрашающее в подполье, пугало', а часто — и 'змея, иногда забирающаяся под печь в доме'.

Некоторые функции и «деяния» чертей также весьма цепко сохранены нашим языком. Они часто столь прозрачны, что их легко расшифровывают даже наши дети. При этом, правда, воспринимая «функциональные» обороты буквально, они так «уточняют» их значение, что могут поставить взрослого в тупик. О таком случае рассказывает К.И.Чуковский в своей книге «От двух до пяти»:

«— Черт знает что творится у нас в магазине,— сказала продавщица, вернувшись с работы.

— Что же там творится? — спросил я.

Ее сын, лет пяти, ответил наставительно:

— Вам же сказали, что *черт знает,* а мама разве черт? Она не знает».

В этом детском наставлении есть большая мифологическая правда, ибо черти, по суеверным представлениям, отличались действительно всеведением, что и неудивительно, если учесть их феноменальную способность быстро переноситься через большие пространства, менять свой облик, становиться невидимыми в случае необходимости, короче — «пролезать во все дыры».

«Многобесность» знания как бы подчеркивается вариационным рядом оборота, расшифрованного пятилетним знакомцем Чуковского — *бес (леший, шут, пес, шиш, хрен) его знает.* В диалектах этот ряд просто необъятен: курск. *вихор его знает,* иркут. *враг его знает, грех его знает,* ср.-обск. *дур его знает, дурак его знает, прóпасть их знат, сап его знает,* ряз. *колóтье его знаеть, паралúк знаеть,* пск. *пáжма знает,* перм. *чёмор его знат* и т. д. Впрочем, бесовское знание во фразеологическом преломлении органически смыкается с божественным: выражения *бог (господь, аллах) знает* вновь возвращают нас к тому далекому прошлому, когда все мифические су-

щества без исключения именовались богами или, на худой конец, божками.

Одним из самых активных видов деятельности дьявола является «похищение» людей или сбивание их с истинного пути в прямом или переносном смысле. Леший, например, чрезвычайно изобретателен в изыскивании способов, которыми можно сбить проходящих по его епархии путников. Он предлагает им свои услуги в виде ямщика, «случившегося» на дороге, и если путник соглашается, то «несет» или «переносит» его в какой-нибудь отдаленный город, сажает на верхушку высокого дерева или на крышу мельницы. Записан, например, рассказ, как однажды леший, подвозивший крестьянина на телеге, подвесил того за ноги на дерево. Очнулся крестьянин в своей избе, привязанный к потолочному брусу за ногу (Ушаков 1896, 158—159).

Нередко, чтобы заманить людей в лесную чащу, леший принимает образ какого-либо животного — поросенка, барана, теленка, зайца, собаки, утки, причем предпочитает таких, которые вызовут удивление прохожего и повлекут его за собой (Ушаков 1896, 159). Уносит или, точнее, «уводит» леший и домашнюю скотину. Особо же любит нечистый уносить маленьких невинных младенцев. На русском Севере до сих пор бытуют предания о так называемых обменышах — обмененных дьяволом или чаще «лешачихой» детях. Унеся младенца, они оставляют матери своего лешачонка, который растет тупым и кровожадным и, вдобавок, не достигнув пятнадцати лет, уходит безвозвратно в лес. Как видим, маленького Илюшу Обломова мать запугивала не напрасно.

Народная фантазия изобрела немало и «контрприемов» борьбы с кознями лешего. Чтобы найти верный путь, заблудившийся человек должен либо вывернуть свою одежду наизнанку, либо надеть рубаху задом наперед, либо обуть правый сапог на левую ногу, либо, наконец, нагнувшись, поглядеть назад

себе под ноги. Словом, надо совершать такие действия, чтобы все было «не как у людей». Кстати, выражение *не как у людей* намекает именно на такие бесовы, вывороченные наизнанку, обычаи.

Память об унесении чертом или сбивании им с пути истинного отразилась во многих русских выражениях: *черт несет (принес, носит), лететь (полететь, пойти) к черту* или *к чертям собачьим, хоть к черту, хоть к черту на рога, всё к черту, всё к чертям!, черт попутал* и под. Еще более выразительно эта идея сохраняется в ругательствах типа *Иди ты к чёрту! Черт возьми (побери, дери, подери)! Черт тебя возьми! Черт тебя задави! Черт с ним!* Даже в пределах литературного языка эти обороты допускают замену общего названия черта на специализированные — *леший несет, бес попутал, шут с ним!* или *А ну тебя в болото! А ну тебя к свиньям! А ну тебя в баню* (место пребывания баенника)! *А ну его на лысую гору к ведьмам!* Народная же речь прямо кишит вариациями типа горьк. *леший снес* 'упал', *леший унес* 'исчезло, пропало', ср.-обск. *леший забрал* 'умер', беломор. *леший запётал* 'исчез, пропал', *его леший обошел* 'он заблудился', *Куда тебя некошнóй понёс?* смол. *Анчýт вас возьми!* ряз. *Паралúк возьми!* перм. *Подь ты к чóмору! Эк тебя прúтка принесла!* и т. д.

Автор этих строк в 1972 году записал в беломорском поселку Сумской Посад и такое поэтически конкретное развертывание подобного образа: «На левом плече *лéший дéвок унёс.* Конечно, в кинé сидеть — это тебé не работать». Упоминание народной сказительницы Т.И.Махилевой о кино — явное свидетельство того, что ни о каком лесном хозяине она, говоря все это, и не думает. Экспрессивно подчеркивая ту скорость, с которой девушки помчались в клуб, она тем не менее разворачивает формулу *черт унес* по всем канонам мифологии, ибо нечестивый черт всегда сопрягается именно с левой, «нечистой» сторо-

ной. А уж если он унес девушек на левом плече, то скорость его была поистине адской.

Может показаться, что весь этот дьявольский легион, вошедший плотным строем в диалектную фразеологию — давно забытое прошлое, которое может заинтересовать лишь коллекционеров мифологических раритетов. Однако это не совсем так, поскольку в современной литературе — особенно литературе так называемых писателей-деревенщиков — нет-нет, да и выглянет новый, не совсем причесанный под принятую норму мифологический персонаж. С водяным, например, в литературном языке прошлого и нынешнего века мы практически не найдем ни одного устойчивого выражения. А вот в повести В.Белова «Привычное дело»[1] он свободно входит в один ряд с проклятьями типа *Иды ты к черту* или *Черт с тобой!*:

«— Лешой, лешой, унеси, лешой, водяной! — заругалась Дашка и долго глядела, как ведро летело вниз, в темную холодную прорву сруба...

— Ты это чего, Дарья? — спросил выглянувший из задних ворот старичонко Куров.— Приснилось, что ли, чего неладно?

— Ой, отстань, дедко, к водяному! — она поглядела в колодец еще.— Экое ведро ухайдокала» (с. 18); «Что ты бегаешь-то! Ведь не один, вот у тебя робята малые, кто их поить-кормить будет, что ты, водяной с тобой, чего задумал-то. Иди, говорю, домой...» (с. 50).

Как видим, входят эти выражения в данный ряд органично, то конкретизируя контекст — как в первом случае, когда именно упавшее в колодец ведро вызвало ассоциацию с «хозяином» водного источника, то просто обогащая «демонологический» ряд фразеологических синонимов. И каждому русскому такие «новые» обороты понятны без комментария, ибо

---

[1] Цит. по: Белов В. Повести. М., 1982.

за ними — весьма продуктивная фразеологическая модель. Продуктивная и привычная с детских лет.

Многочисленные фразеологизмы со словами *черт, бес, леший* и др. являются своеобразными зарисовками суетливой «деятельности» нечистой силы: *Не было печали, так черти накачали; вертится как черт; вертится, как бес перед заутреней; черт меня за язык дернул; черт еще в ладоши не прохлопал* или *еще черти на кулачках не дрались* 'очень рано', *чем черт не шутит.* За многими подобными выражениями стоит особая история, требующая досконального знания чертовой натуры.

Оборот *черт не дремлет,* например, прихотливо соединяет в себе элементы славянской народной демонологии с евангельской притчей. «Враг человек» посеял между пшеничного доброго семени плевелы в то время, пока сеятели спали, надеясь, что, начав выдергивать сорняки, люди уничтожат и будущий урожай (Мф. 13:25—42). «Домовладыка», однако, оказался благоразумным хозяином и приказал дождаться жатвы, чтобы снопы с плевелом сжечь, а пшеницу убрать в житницу. Из этой притчи ведет начало и выражение *отделять плевелы от пшеницы.* В соответствии с символикой притчи *плевелы* — это именно «сыны лукавого», а «враг человек», их посеявший,— недреманный дьявол (и в евангельской притче, и в древних народных верованиях лукавый никогда не спит. Потому лешие, водяные и болотные черти так активны ночью, а домовые и кикиморы то и дело возятся и громыхают разной утварью, мешая спать добрым людям).

В русском языке немало и таких выражений, где имя черта прямо не называется, но он тем не менее является главным героем фразеологической повести. Типичен в этом отношении оборот *сам не свой,* соответствия которому находим и в других языках — белорусском, украинском, польском, чешском. Он зафиксирован в древнейших собраниях русских по-

словиц и поговорок XVII—XVIII веков и широко представлен в народной речи.

Первоначально само «несвойственное» состояние характеризовало человека либо больного, либо пьяного, о чем свидетельствуют пословицы *Больной — и сам не свой; Пьяная баба сама не своя.* Ср. и широко распространенное выражение *мне не по себе.* Состояния болезни или опьянения обычно связывались в народном сознании именно с нечистой силой. Не случайно больного считали «половинным человеком», что отразилось, например, в пермском фразеологизме *полменя́ нету* ‘о больном, старом’ (Подюков 1982). И другие подобные «ненормальные» состояния человека выражаются в нашем языке с помощью притяжательных или возвратных местоимений. Например, состояние аффекта мы выразим оборотами *выводить из себя* или *выходить из себя,* а возвращение к душевному равновесию — *прийти в себя.*

С другой стороны, в тех же диалектах известно и эвфемистическое наименование нечистой силы — *друга́ полови́на,* т. е. вторая половина. *Не свой* — это, собственно, один из эвфемизмов черта, типа *не наш, не наша сила, другие, не свой дух* или *и́хов.* Противопоставление «свой — не свой» вообще широко используется в низшей мифологии. В.И.Даль сообщает, как в белорусском заговоре обращаются: «Свой домовой Спиридон Дарахвеевич!» (Даль, IV, 153). При этом под словом *свой* имеется в виду родня или сват, семейный близкий друг, сосед и т. д. (ср. *сосед, соседушка* и подобные наименования домового). С такими представлениями, кстати, связано и русское выражение *ему сам черт не брат,* которое в живой речи (например, на Смоленщине) имеет шутливое продолжение — *и свинья не сестра.* Такое причисление домового к «своим» было обусловлено суеверным убеждением, что «черт своих не берет» (ППЗ, 184). Отсюда и те многочисленные способы задабривания домовых и леших, о которых уже говорилось.

Выражение *сам не свой,* следовательно, означало, что человек уже наполовину принадлежит какому-нибудь нечистику или рогатику и в зависимости от дальнейших отношений с ними останется здоровым или умрет. Такое объяснение подтверждается пословицей Już sam nie swój, połowica dijabłowa «Он уже сам не свой, половина — дьяволова», которую обстоятельно комментирует акад. Ю.Кржижановски (Krżyzanowski 1975, III, 60—64). За подобными пословицами и поговорками стоят страшные рассказы о сделках человека с дьяволом, по драматичности не уступающие «Фаусту». И всегда в таких сделках враг рода человеческого больше льстится на душу потомков Адама и Евы, чем на тело. Переносное значение оборота *сам не свой,* как и его синонима *не по себе* 'потерял душевное равновесие, расстроился' и подчеркивает это частичное «отдавание души» лукавому.

***

Мы уже ответили на два вопроса, волновавшие маленького Илюшу Обломова,— где живут черти и что они делают. Остается представить себе «облик дьявольский» во всем его безобразии. И здесь фразеологический материал является весьма ярким и красочным источником.

Вот один из устойчивых фразеологических эпитетов черта или беса — *черта (беса) лысого* 'абсолютно ничего'. На первый взгляд этот эпитет нелогичен, ибо обычное представление о дьяволе — именно нечто волосато-лохматое. Чаще всего это некое подобие Фавна или Сатира — с рогами, козлиной бородкой, ногами с копытами и длинным хвостом. Образ этот, однако, не исконно языческий и русский, а навеянный церковной европейской традицией. Его более ранней ипостастью, хотя тоже приведенной в некоторое соответствие с книжной традицией, мы можем любоваться на древнерусских миниатюрах. Это обычно человекоподобное существо с вытянутой

шишом головой и часто именно лысое, либо же — с торчащими шишом длинными волосами, голое, с «непричесанными» крыльями за спиной, куцым хвостом и гусиными пятками. С этим обликом прямо связаны народные названия черта типа *шиш, шишóк, шúшко, шишига, лукáнко* (когда голова в форме луковицы), *беспятый, кýцый, куцáк, куцáн, корнахвостик, голенький, лысóй, лысый бес* и т. д. (Толстой 1976, 304). На древнерусских миниатюрах черт изображался и без крыльев и хвоста, с высунутым языком и вывороченной наизнанку шубой, на которой навешаны тыквы. Под такого черта рядились святочные ряженые в русских деревнях.

В народе, естественно, образ черта дифференцировался. Различие его внешнего вида во многом обусловлено местом пребывания. Антропоморфные образы лешего, домового и водяного потому существенно отличаются друг от друга.

Леший обыкновенно представлялся волосатым, голым (или в потертом кафтане) старцем с белыми космами, длинной бородой и зелеными глазами. Рост его различен — то это громадный, с дерево, старик, то заурядный худенький старикашка. В некоторых местах черт имел подобие верлиоки или Лиха одноглазого: он либо кос (ср. псковский оборот *бес косой* ‘о злом человеке’), либо не имеет ни бровей, ни ресниц.

Домовой тоже имеет вид «старого-престарого» старика: не случайно и лешего, и домового кличут *дедушкой* или *дедком*. Он лохмат, оброс длинной гнедой, вороной, белой или пегой шерстью, одет в старый зипун и обут в лапти. Чаще всего это «мужичишка» среднего роста, сутулый, широкоплечий и коренастый, хотя встречаются домовые и ростом с сосну (Ушаков 1896, 151). Характерным признаком домового является то, что он похож на хозяина дома, самого старшего члена семьи — как живого, так и усопшего. Вот почему он может являться и в обли-

ке, и в одежде хозяина и даже представать перед самим домовладельцем в виде двойника.

Что касается водяного или болотного черта, то это обычно голые, седые костлявые старики, иногда облепленные тиной и грязью. Вместо ног у них может быть рыбий хвост, как у русалок.

В диалектах известны и другие «уточняющие» эпитеты черта и беса, во многом перекликающиеся с вышеописанными. Так, в псковских говорах находим *бес козлиный,* а в острогожских — *черти вислоухие.* Собственно, эти ругательные характеристики людей напоминают о другой — зооморфной — ипостаси черта и его способности перевоплощаться в животных. Леший, например, мог принимать образ медведя, красного петуха, волка, зайца и поросенка. Домовой же чаще представал в образе собаки или кошки, шерсть которых была одного цвета с волосами хозяина дома.

Именно из таких представлений рождались многие суеверия, бытующие и в наши дни. Например, примета, что черная кошка, перебежавшая дорогу, приносит несчастье, восходит именно к вере в перевоплощения нечистой силы в кошек, зайцев и других животных.

Суеверие это отнюдь не узконациональное. Еще у древних греков появление зайца перед путником предвещало несчастье в дороге — как у нас появление черной кошки (Тимошенко 1897, 145—146). Но и в русских деревнях заяц был таким же дурным предзнаменованием. «Заяц через дорогу перебежал — пути не будет»,— предупреждает одно из поверий, записанных А.И.Богдановым еще в 1741 году (ППЗ, 81). В прошлом веке эта примета была столь же живуча, как примета о черной кошке. Об этом, в частности, свидетельствует случай, рассказанный А.С.Пушкиным в письме жене 14 сентября 1833 г.: «Опять я в Симбирске,— пишет он.— Третьего дня, выехав ночью, отправился я к Оренбургу. Только выехал на боль-

шую дорогу, заяц перебежал мне ее. Черт его побери, дорого бы дал я, чтоб его затравить. На третьей станции стали закладывать мне лошадей — гляжу, нет ямщиков — один слеп, другой пьян и спрятался. Пошумев изо всей мочи, решился я возвратиться и ехать другой дорогой; по этой на станциях везде по шесть лошадей, а почта ходит четыре раза в неделю. Повезли меня обратно — я заснул — просыпаюсь утром — что же? не отъехал я и пяти верст... Черт знает как бог помог — наконец взъехали мы, и я воротился в Симбирск. Дорого бы дал я, чтоб быть борзой собакой: уж этого зайца я бы отыскал».

Может на первый взгляд показаться, что поэт верит этой недоброй примете — все вроде бы после встречи со злополучным зайцем идет шиворот-навыворот. Но это шутливо-саркастическое «Черт знает как бог помог» изобличает в нем всё-таки атеиста, не верящего ни в бога, ни в черта, ни в перевоплощения последнего в кошек или зайцев. О том же свидетельствует и отрывок из письма А.С.Пушкина жене 2 октября 1833 г. из Болдина: «Въехав в границы болдинские, встретил я попов и так же озлился на них, как на симбирского зайца. Недаром все эти встречи. Смотри, женка. Гого и гляди избалуешься без меня, забудешь меня — искокетничаешься. Одна надежда на бога да на тетку...» В этом шутливом наказе не кокетничать, где бог ставится на одну доску с теткой, «озление» на попов (встреча с которыми, по народным поверьям, тоже не сулит ничего хорошего) — не столько сетование на недоброе предзнаменование, сколько намек на хорошо известное отношение поэта к попам и поповщине. Достаточно вспомнить его «Сказку о попе и его работнике Балде»...

Суеверные приметы о черных кошках и зайцах могли появиться лишь потому, что эти животные, как мы уже видели,— зооморфные ипостаси черта.

И сейчас еще диалектологи и фольклористы записывают в деревнях былички о встречах с «котопо-

добными» бесами и рекомендации, как от них избавляться. В 1974 году, например, такой рассказ записала С.М.Толстая в белорусском Полесье, в селе Спорово от семидесятилетней Марии Григорьевны Лютыч. Приведем его в переводе на литературную речь.

«Иду я раз ввечеру домой. Вышел я (рассказ ведется со слов соседа.— *В.М.*) на Му́ховец, а у меня вдруг под ногами какой-то котик начал вертеться. "Что это?" — думаю. А он все — под ноги, а он все под ноги. Ну, тут я и догадался, что это такое... У меня палка была. Взял я ее в левую руку и со всего размаха — ка-ак ударил его... Как зашумит, как закричит, как полетело в сторону. "Ой, убил! Ой, убил" — кричит.— "Ой, убил!" Я домой пришел, да еще и жену вывел из дому, чтобы послушала. И долго было еще слышно издалека: "Ой, убил! Ой, убил!"» (Толстой 1976, 315).

Точно так же поступали и с «гадами полосатыми», встречавшимися на дорогах и также предвещавшими зло путникам. Привычный для нас возглас раздражения или возмущения *черти полосатые!* связан именно с такой «змеиной» ипостасью дьявола — в данном случае, разукрашенного «в полоску». На зооморфный облик нечистого намекает и отрицательный оборот *черта в ступе!* Ступа, как и знаменитая ступа бабы-Яги, по предположениям некоторых мифологов, является именно трансформированным копытом, «костяной ногой» русских фавнов, сатиров и силенов. Пожалуй, в «козлоногой» зооморфичности наша баба-Яга даже переплюнула иноземных рогатиков: ведь у нее даже избушка была на курьих ножках.

Говоря о безобра́зности «облика дьявольского» и всех пакостных свойствах врага рода человеческого, нельзя не вспомнить многочисленных устойчивых сравнений с чертом, бесом, лешим и т. д. в русском языке. Эти слова в составе сравнений во многих случаях потеряли былую конкретность и стали

фразеологическим символом сильной экспрессии или оценкой интенсивности, безобрáзности, хитрости или коварства: *как черт грязный, как черт страшный, голоден как черт, устал как черт, вкалывает как черт, несется как черт, бояться как самого черта, черт чертом, чертом глядит; вертится, как черт перед заутреней; бегает, как черт от ладана* или *боится, как черт ладана* и т. д.

Названные выражения принадлежат литературному русскому языку. Но в народном обиходе следов, оставленных вражьим сыном, буквально не счесть: дон. *как черт в коробке затрещать* 'о ком-, чем-л., издающем громкие звуки'; *как черт в порошнях* 'о неуклюжем'; *словно их черт веревочкой связал* 'о крепкой дружбе людей, связанных каким-л. плохим делом или дурными замыслами'; *как черт на воздухе летать (носиться)* 'о ком-л. быстро передвигающемся'; *как черт за душой тянется, словно черт из кузова насеял* 'очень много'; *как черт с полóху (переполóху)* 'от испуга очень быстро что-л. сделать'; пск. *как черт на воловьей коже пишет* 'без перерыва, беспрестанно'; *грешный как черт;* ворон. *заохрюжился (запачкался) как черт; запьянеть, что черт; засел, как черт в бучале; кричит, будто черт с него лыки дерет;* перм. *как черт поехал* 'дела пошли плохо'; себ. *как черт попа; бродит, што черт по болоту; в погоню, как черт за душой; вертит, как черт в пучине (в омуте); вертит пером, что черт крючком (хвостом); ворочает, как черт в болоте; глядит, как черт на попа;* омск. *как черт из óмуту вышел* 'очень грязный'; новосиб. *крутиться, как черт на бересте* 'быть в постоянных хлопотах'; кубан. *мил как черт; богатый, как черт рогатый; хитер как черт;* олон. *на беду, как черт на болото; не стой надо мной, как черт над душой; один, как черт в болоте; остробучился, ровно черт на попа смотрит; пестуется с нею, как черт с куклою; пишет, как черт шестом по Неглинной; попал, как черт в вершу; попал, как черт в рукомойник; правит, как*

черт болотом; связался, как черт с младенцем; сидит, как черт на пеньке; упрям, как карамышевский черт; острогож. *хитрый, як панский черт; черен как черт;* смол. *величают, як черта на вилах; люблю, как черта в углу; привязчивее черта; язык у роти, як черт у болоти; сидит, как чертей слепит; как будто черти его копытами толкут* <в животе> 'об острой боли в животе'; *ряб, будто черти на нем горох молотили; ряб, будто черти у него на роже в свайку играли;* ирк. *грязный как чертёнок; лохматый как чертёнок.*

Эту коллекцию можно значительно умножить, подключив уже известные вам синонимы черта. И тогда легион дьявольских имен наверняка превратится в легион легионов чертовых сравнений. И за каждым из них — выразительная характеристика черта или разных сторон его суетливой деятельности.

На чем стоит свет?

В древнем мировоззрении материальное и духовное начала столь переплетались, что отделить их друг от друга можно лишь условно. Так, пытаясь проникнуть в систему представлений наших предков о Вселенной и мироздании вообще, можно увидеть, как суеверия и конкретный материалистический опыт смешивались в одно целое, мифологические образы подменяли собой реальность, а реальные факты истолковывались мифологически.

Об этом, в частности, свидетельствует и история русского выражения *на чем свет стоит,* современное значение которого — 'очень сильно, безудержно (бранить, ругать, укорять кого- или что-либо)", весьма удалено от мировоззренческих проблем.

Тем не менее и оно уходит своими корнями в языческие верования наших предков, для которых Вселенная имела иные формы и субстанции, чем для нас. Согласно этим верованиям, свет действи-

тельно *стоял* на чем-то. Чаще всего эта основа света представлялась в виде какого-нибудь животного, могучего героя-богатыря или богов типа Атланта, поддерживающих вселенную с четырех сторон. Такие верования «логично» объясняли, в частности, землетрясения: ведь, когда животное движется либо боги меняют позу, земля и начинает содрогаться (Funk and Wagnall, I, 334).

Из животных чаще всего «светодержателями» являются волы, быки, змеи и рыбы. Древние египтяне располагали землю между рогами быка. А на одной вавилонской глиняной табличке 1180 года до н. э. земля покоится на огромной змее, сплетенной в клубок и символизирующей океан. Южные славяне также считали, что «земля стоит на воде, вода — на огне, а огонь — на «змеегорючем» огне.

Для восточных, западных и южных славян характерно представление о том, что свет держится на рыбе.[1] Особенно устойчивым в восточнославянской мифологии было убеждение, что «земля на трех китах стоит». В одной из сказок романа А.К.Толстого «Князь серебряный» некий «премудрый царь» так и оценивает роль Кит-рыбы: «Я еще вам, братцы, про то скажу: у нас Кит-рыба всем рыбам мать: на трех китах земля стоит».

У славян эти древние представления конкретизировались в китов-земледержателей. Количество китов у разных славянских народов, правда, различно. У сербов их не три, а четыре, о чем свидетельствует рукопись XV века, построенная в форме вопросов и ответов: «Скажи мне: Что держит землю? Ответ: Вода высокая. Что держит воду? Камень. Что держит ка-

---

[1] Символ этот весьма древен. Вавилонский бог пучины Эа изображался именно в виде рыбы. По мифологии жителей Алтая, бог Ульгень утвердил землю на трех огромных рыбах. В иранском сочинении XII века «Язык птиц» сообщается, что «земля стоит на рыбе». Мусульмане также верят, что земля держится на плавающей в море «светозарной рыбе».

мень? Камень держат четыре золотых кита. Что держит золотых китов? Река огненная. Что держит огонь? Дуб железный».

Впрочем, в некоторых древнерусских памятниках чистота «трехкитовой» системы тоже нарушается. Так, в одном из них сказано, что бог сотворил землю «на трех китах великих и на тридцати малых китах» (Шахнович 1971, 179). При этом, конечно, принцип «Земля на трех китах стоит, кит-рыба под землей дрожит» остается основополагающим.

Подобные языческие представления держались в сознании народа довольно долго. Уже в начале нашего века, например, один собиратель записал со слов старухи Оксаны Стебчихи в селе Соловьевка Радомысльского уезда Киевской губернии следующую картину мира: «Земля представляет огромных размеров тарелку, которую поддерживают две большие рыбы, лежащие крестообразно одна на другой; рыбы эти, конечно, лежат в воде, так что кругом земли находится вода. Когда эти рыбы совершают движение, тогда земля движется и происходит землетрясение. Горы на земле образовались оттого, что когда бог создавал землю, то дьявол украл у бога немножко земли и спрятал в рот, тогда бог приказал архангелу Михаилу, чтобы отнял у дьявола эту землю. Михаил не мог вынуть земли из рта у дьявола, поэтому начал бить его кулаком в спину, вследствие чего дьявол начал “блювать” <рвать> землею, где “блюнет”, там и образуется гора» (Савченко 1906, 106).

Как же отразились подобные суеверные представления на судьбе русского выражения *на чем свет стоит?*

На этот вопрос пытаются ответить авторы «Краткого этимологического словаря русской фразеологии» Н.М.Шанский, В.И.Зимин и А.В.Филиппов. Констатируя, что источник оборота *ругать(ся) на чем свет стоит* неясен, они высказывают следующее предпо-

ложение: «Связано с заговорами; ругая основания мира, человек полагал этим воздействовать на них» (КЭФ, 1979, № 3, 69).

Такое этимологическое толкование, как кажется, мало проясняет исходный образ фразеологизма. Во-первых, оно находится в противоречии с семантической и грамматической логикой выражения, которое значит не осуждать или укорять «основания мира», а основательно, интенсивно бранить кого-то или что-то. Следовательно, речь идет не о воздействии на мир, свет, вселенную, а о воздействии на бытовой и конкретный объект действительности.

Во вторых, среди заговорных формул, осколки которых действительно могли становиться ядром фразеологизмов, нет таких, которые бы выражали идею «воздействия на основания мира». Заговор — это реликт народной медицины, колдовское средство, прагматически направленное против болезней или злых духов, демонов, которые, по суеверным представлениям, их вызывают, а не против основ мироздания вообще (ср. Познанский 1917).

Наконец, приведенная гипотеза построена на убеждении, что оборот *на чем свет стоит* искони сочетался лишь с глаголом *ругать(ся)* и потому его первичным значением было именно 'сильно, безобра́зно ругать(ся)', что далеко не аксиоматично.

Прежде чем сопрягать с историей этого выражения описанные выше картины основ мироздания, рассмотрим сначала весь комплекс его значений и возможно полный набор глаголов, с которыми он может или мог в прошлом сочетаться.

В современном литературном языке, действительно, выражение *на чем свет стоит* употребляется исключительно с глаголами *ругать, ругаться* или с их синонимами *бранить, браниться, поносить, честить, костерить, лаяться* и под.: «После Цусимы вошло в моду ругать русский флот на чем свет стоит, это сделалось хорошим тоном для всех либеральных деяте-

лей вроде этого адвоката» (Л.Соболев. Капитальный ремонт); «Хозяева огородов ругались на чем свет стоит» (В.Шукшин. Стенка); «Сунув письмо в карман сборчатой юбки, Нюрка с грозным и сердитым лицом отправилась дальше, продолжая на чем свет костерить своего Фому Алексеевича» (П.Проскурин. Имя твое); «Серафима не стала дожидаться, когда ее выставят за дверь, и сама вылетела из комнаты, понося на чем свет стоит свою соперницу» (Е.Мальцев. Войди в каждый дом).

Такое употребление было характерно и для классической литературы прошлого века: «Проситель бранит на чем свет стоит новый порядок вещей» (Н.В.Гоголь. Мертвые души); «А теперь вот и Наталья Дмитриевна, которую вы давеча на чем свет ругали, которая вас же ругала, у вас в гостях сидит» (Ф.М.Достоевский. Дядюшкин сон); «В него Сатана пустил ком грязи. Сторож стал лаяться на чем свет стоит» (Н.Г.Помяловский. Очерки бурсы).

Сочетание с глаголами *ругать, бранить* и под., однако, в языке прошлого века для нашего выражения отнюдь не было обязательным, как теперь. А.М.Бабкин и А.И.Молотков, представившие полный словарный анализ этого фразеологизма (Бабкин 1964, 57—58; Молотков 1970, 108), регистрируют еще несколько значений, обусловленных сочетаемостью с глаголами *превозносить, хвалить, врать, скучать, божиться, обрадоваться, суетиться.* Ф.Г.Гусейнов к этой коллекции глагольных сочетаний добавляет такие глаголы, как *избить, расконфузиться* (1974, 6—7): «Остервенился зверь, жену избил на чем свет стоит» (М.Е.Салтыков-Щедрин. Губернские очерки); «Расконфузила она меня на чем свет стоит» (А.Ф.Писемский. Питерщик).

Из всей весьма широкой палитры былых глагольных сочетаний оборота *на чем свет стоит* в современном языке сохранились, кроме фразеологизма с глаголом *ругать,* лишь сочетания с глаголом *хвалить*

и его синонимами, но и они, как верно подчеркивает А.И.Молотков, очень редки.

Факты литературного употребления, таким образом, показывают, что в прошлом веке оборот *на чем свет стоит* не имел строго узаконенного глагола-сопроводителя и сочетался с глаголами весьма различной семантики. Ф.Г.Гусейнов на основании этих фактов делает объективный лингвистический вывод о развитии значений и семантической структуры этого выражения: «При неоднородном семантическом окружении фразеологизм *на чем свет стоит* означал 'что-н. делать очень сильно'. Будучи семантически неоднородными, слова, заполняющие глагольную позицию окружения, выпали из этой позиции, и фразеологизм утратил свое второе значение» (Гусейнов 1974, 6). Иными словами, современное выражение *ругать кого-нибудь на чем свет стоит* — результат приращения одного из глаголов к обороту *на чем свет стоит* и абсолютного ограничения иной сочетаемости, что и привело к предельному сужению его значения.

Сделанный вывод очень важен для выявления первичного образа нашего оборота. Ясно, что при поисках этого образа мы уже не должны сосредоточиваться лишь на значении 'бранить, ругать'. Исходным здесь был, по-видимому, семантический множитель 'что-нибудь делать очень сильно', выведенный Ф.Г.Гусейновым из сложения значений глаголов — сопроводителей нашего оборота в прошлом веке. Значение 'очень сильно' объективно и логично вытекает из буквального смысла сочетания *на чем свет стоит,* т. е. чего-то основательного, «базисного», устойчивого. «До самой земли», «до самого основания», «до самых устоев мироздания» — вот, следовательно, первичный общий смысл этого оборота. Эта исходная мотивировка и делает естественной его связь со всеми вышеприведенными глаголами — *ругать, хвалить, врать, божиться* и даже *избить* или *расконфузить*.

Наблюдения над сочетаемостью и образностью фразеологизма *на чем свет стоит* на этом, однако, не кончаются. Нельзя не видеть, что при всей семантической широте глаголов, с которыми связан этот фразеологизм, наиболее частотны именно те, которые связаны не с деятельностью вообще, а с речью. О древности этой связи говорят восточнославянские соответствия — и в украинском, и в белорусском языках наше выражение употребляется именно с глаголами речи: укр. *на чім (на чому) світ стоїть лаяти;* бел. *на чом (чым) свет стаіць лаяць (клясці, прыбіраць).* Понять причину этого можно, лишь выйдя за рамки чисто лингвистического анализа, углубившись в исходную образность выражения.

На чем свет стоит — это буквально то, что и составляет основу мироздания, нечто прочное, фундаментальное и стабильное. Вот почему оборот *на чем свет стоит* смог стать как бы обобщенным усилителем значения глаголов, с которыми он соединялся. Отсюда, вероятно, *избить на чем свет стоит* — это избить основательно, не оставив живого места; *хвалить на чем свет стоит* — превозносить чьи-либо достоинства целиком и полностью, все без остатка, «до самой основы»; *божиться на чем свет стоит* — клясться самыми основами мира и т. д.

Вместе с тем на кристаллизацию нашего выражения повлиял и здоровый народный агностицизм. Так, сочетание *врать на чем свет стоит* — явное и яркое свидетельство скептического отношения народа к суеверным выдумкам об устоях мироздания — о пресловутых трех китах, о столпах вселенной и пр. С одной стороны, здесь прямая связь с центральным значением оборота *на чем свет стоит* — 'основа мироздания', 'нечто очень прочное и надежное', ср. в этом отношении: *врет, что под ним ни одна лавка не устоит* или *лжет, что ино сани трещат* (Мих. 1912, 101), где лживость как бы испытывается «на прочность». С другой стороны, перед нами уже эвфемизм,

прямое значение которого ‘рассказывает противоречивые небылицы об основах мироздания’. Эти два представления соединяются фольклорной традицией, где эвфемистическое значение подкрепляется горькими пословицами, известными русским и украинцам: *свет спокон веку неправдою стоит; ложь стоит до правды;* укр. *брехнею світ живе* и в то же время — *не на брехні світ стоїть.* Ср. также: *неправедными ад стоит* и *неправдою суд стоит.*

Нужно сказать, что оснований для скептического отношения ко всяким фантастическим россказням об основах мироздания у наших предков было предостаточно. Противоречия в объяснении этих основ были вопиющи, и уже давно и устно, и письменно высказывались критические суждения в адрес подобных мифов. В XIV — середине XV века на Руси получил, например, широкое хождение перевод трактата римского врача II века Клавдия Галена, написанный как комментарий к «Своду Гиппократа». Этот трактат именуется выразительно — «О земном устроении». В нем повествуется о четырех элементах, составляющих материальный мир, о «малом мире» — человеческом теле, о влиянии различных факторов на здоровье человека и т. д. Особо полемически рассуждает автор именно об основах мироздания, излагая весьма смело представление о шарообразности Земли, которое восходит к античности — к Аристарху Самосскому, Аристотелю, Платону, Пармениду, Пифагору — и явно противоречит привычному для средневекового читателя библейскому объяснению данного предмета.

Приведем несколько отрывков из этого любопытного источника.

«Земля по устроению ни четырехугольна, ни треугольна, ни дискообразна, но устроена яйцевидной,— пишет автор,— и по образу яйца, у которого внутри так называемый желток, а снаружи белок и скорлупа,— желток же находится в середине,— такою и Зем-

лю представляй. Земля — это желток в середине яйца, а небо и воздух — белок и скорлупа яйца: как окружает скорлупа внутренность яйца, так окружают и Землю небо и воздух; Земля же находится в середине...

Земля висит в воздухе посреди небесной пустоты, не прикасаясь нигде к небесному телу, и отстоит отовсюду от небес неприкосновенна. Насколько отстоит небо от нас, настолько отстоит небо под Землей со всех сторон. Земля же опирается ни на что иное, только на воздухе висит.

Некоторые говорят, что на семи столпах стоит Земля, но это неверно. Если бы на семи столпах висела, на что опирались бы столпы?..

Другие говорят, что над водами носима Земля, приводя двух свидетелей, говорящих: "Утвердившему Землю на водах". Оказываются и они неправы...

Еще и другие авторы говорят: "На водах Землю повесивший"...

Земля же ни на чем висит, только на воздухе... Удивляюсь и говорящим, что Земля держится на водах. Ведь видим своими глазами, что упавший на поверхность воды какой-нибудь прах долго не держится наверху, но опускается вниз, на самое дно вод. Скорее воды держатся в недрах Земли» (О земном устроении.— См.: Лихачев 1982).

Понятно, что после такой убедительной аргументации трудно было поверить несусветным бредням о свете и его «опорах». Сомнение в них, видимо, отразило и сочетание *ругать на чем свет стоит.* Это, скорее всего, такой же эвфемизм, как и оборот *врать на чем свет стоит.* В нем присутствует и общее усилительное значение фразы *на чем свет стоит,* свойственное и другим глагольным сочетаниям. Но глагол *ругать* здесь употреблен прежде всего потому, что это выражение в фольклорном употреблении может служить и смягченным, эвфемистическим наименованием... дурака! Ведь именно на дураках, как утвер-

ждает шутливо-язвительная пословица, и держится мир: *дураками свет стоит; дураками свет красится.* О популярности этой пословицы свидетельствует и ее употребление в современном фильме «Жить в радости» (1979 г.): «Земля на чудаках держится».

Следовательно, буквальное значение фразеологизма *ругать на чем свет стоит* — 'называть кого-либо дураком'. Именно такой, эвфемистический характер этого выражения отразил в «Сказки о рыбаке и рыбке» А.С.Пушкин, где после эвфемизма дается и его «расшифровка» — старуха называет своего мужа именно дураком:

Старуха сидит под окошком.
На чем свет стоит мужа ругает:
«Дурачина ты, прямой простофиля!
Выпросил, простофиля, избу!..»

Эти пушкинские строки — первая фиксация фразеологизма в русской литературе. Несомненно, популярность пушкинской сказки в немалой степени обусловила активное употребление оборота *на чем свет стоит* именно в сочетании с глаголом *ругать.* Родившись на основе древних мифологических представлений о Вселенной у восточных славян, этот оборот первоначально мог соединяться с различными глаголами, усиливая их значение. Здоровый народный скепсис, приведший к диалектическому опровержению таких представлений, и фольклорная традиция обусловили его шутливое переосмысление, эвфемизацию, что заострило его экспрессивность и привело к сужению сочетаемости (он стал сочетаться лишь с определенными глаголами). Освещенное гением Пушкина, выражение *ругать на чем свет стоит* вошло в литературный язык и продолжает жить в нем и в наши дни.

История оборота *на чем свет стоит* весьма показательна для постижения внутренней противоречиво-

сти мифа или суеверных представлений об окружающей действительности. Миф призван непротиворечиво объяснить какое-нибудь явление, окружающую природу, мироздание. В нем должно быть все логично и стройно с точки зрения причинно-следственных связей: черная кошка перебежала дорогу — жди несчастья, плюнул три раза через левое плечо — избавился от лукавого и тем самым предостерегся, нарушил запрет — жди наказания. Непротиворечивость таких объяснений, однако, требует слепой веры в исходную мифологическую посылку. Так, зависимость землетрясения от движения морских животных в мировом океане кажется вполне логичной лишь в том случае, если сразу принять на веру «учение» о трех китах как основе «светостояния».

Человеческий разум издавна сопротивлялся такой кажущейся логике мифов. Отсюда их постоянная смена, перевоплощение, многообразие — равно как и сбивчивость и путанность многих примет, суеверий, поверий. Нельзя, однако, не видеть, что и сейчас рудименты мифологических представлений продолжают жить и в нашем языке, и в нашем сознании.

Нередко кажется, что стоит лишь объяснить нелепость того или иного суеверия, научно доказать его несостоятельность, обрушить на него силу веских аргументов,— и оно падет. Но миф и суеверия не исчезают сразу, они трансформируются, перевоплощаются, маскируются под современную моду и ждут своего часа, чтобы всплыть на поверхность при виде первой же черной кошки, ненароком перебежавшей дорогу атеисту наших дней.

Научное изучение мифологических пластов нашей национальной культуры и языка — важная филологическая задача. И здесь зачастую приходится сталкиваться с мнением, что русский язык очень быстро «осовременивается», освобождаясь от мифологической канвы, расшитой нашими предками в

течение многих веков. «Серьезным и часто встречающимся заблуждением,— подчеркивает один из крупных специалистов по славянской мифологии Н.И.Толстой,— является мнение, что мифологические тексты и мифологическая лексика давно забыты, исчезли и никому не нужны» (Толстой 1978, 189). В этой главе делается попытка показать, что такое представление — действительно заблуждение: язык наш продолжает хранить память о мифологических образах.

Конечно, если бы язык являлся лишь жестяной банкой, в которой консервируются все те далекие от науки представления о мироздании и причинности происходящих в природе явлений, вряд ли бы ему удалось пронести все это через века. Но язык — не только оболочка внеязыковой информации, но и преобразователь ее. В большинстве случаев, как мы убедились, суеверные представления переработаны языком для своих потребностей, они стали служить иным — вполне материалистическим, атеистическим целям. Ведь, по меткому замечанию А.А.Потебни, «мифологичность сохраняется не в силу своей устойчивости, а потому, что применяется к житейским обстоятельствам, становится образом постоянно обновляющегося значения» (Потебня 1883, 77). Выражения, которые нами рассматривались,— свидетельство такого «применения к житейским обстоятельством» и семантического обновления. В составе оборотов они потеряли былую мифологичность и тем самым обеспечили себе право на современное существование.

Что греха таить, находятся педанты, которые готовы осудить любое проявление «суеверности» (с их точки зрения) в нашем языке. В свое время Л.В.Успенский получил несколько писем от таких читателей, требующих осуждения писателей и поэтов, употребляющих слова и выражения типа *ангел, бог, черт побери* и под. в своих произведениях. Одному не по-

нравились строки позднего стихотворения Михаила Светлова именно за пропаганду «ангелов»:

Как мальчики, мечтая о победах,
Умчались в неизвестные края
Два ангела на двух велосипедах —
Любовь моя и молодость моя...

Другого глубоко возмутил Булат Окуджава, употребивший сакраментальное слово *молиться:*

Молюсь, чтоб не было беды,
И мельнице молюсь, и мыльнице...

Еще бы — ведь современный человек не должен молиться никому и ничему — даже мыльнице, вот разве что вмонтированному в нее транзисторному приемнику! Вдруг такие стихи превратят в орудие религиозной пропаганды?

Л.В.Успенский ответил на такие письма статьей «А, ей-богу, можно!» В ней он растолковывал взрослым педантам «от атеизма» принцип отставания языка от суеверных представлений, которые в нем закреплены. Ведь «язык — Великий Лентяй: он очень неохотно создает новые слова, когда может обойтись старыми. Он явно предпочитает “новое вино” вливать “в старые мехи”, по древней поговорке, называя новые вещи и явления привычными издавна словами и только вкладывая в них совсем новые (нередко даже прямо противоположные прежнему) значения. И самое главное — это никому ни в чем не мешает» (Успенский 1965, 63). Более того, помогает говорящим, а еще более — мастерам слова играть сразу на всех регистрах самого совершенного из всех человеческих инструментов, каким является язык.

Для писателя и поэта слова и выражения с выветрившимся мифологическим содержанием — настоя-

щая находка. Ему в таком случае ничего не стоит превратить ангела в велосипедиста или велосипедистку, мыльницу сделать объектом поклонения, а нечистую силу «обелить» дочиста. Так поступает пермский поэт Борис Ширшов пусть в не очень совершенном, но явно атеистически нацеленном стихотворении «Ни рыба ни мясо»:

И с парнем вдруг что-то случилось,
А может быть, вовсе — не вдруг.
Достоинство в нем появилось,
В глазах растворился испуг...
Конечно, братва раскусила
Изменчивость эту вполне.
Мы знали, какая-то сила
На парня влияет извне.
И сила была эта — чистой,
Нечистою быть не могла...
Однажды нас взглядом лучистым
Смущенно она обвела.

(Борис Ширшов. Осенняя баллада. Пермь, 1973, с. 175)

Как видим, речь здесь идет не о каком-нибудь шишке́ или верлиоке, а о любимой девушке с лучистым взглядом, подобной велосипедному ангелу Михаила Светлова. А в это время поэтессы, борясь против ангельской «бесполости», столь же решительно используют мифологические понятия, не боясь даже превратиться в о́боротня (или в оборо́тню?):

Довольно мне чудовищем бесполым
тому быть братом, этому — сестрой,
то враждовать, то нежничать с глаголом,
пред тем как стать травою и сосной.
Машинки, взятой в ателье проката,
подстрочников и прочего труда
я не хочу! Я делаюсь богата,

неграмотна, пригожа и горда.
Я выбираю, поступясь талантом,
стать оборотнем с розовым зонтом,
с кисейным бантом и под ручку с франтом,
а что есть ямб — знать не хочу о том.

(Белла Ахмадулина.
«Как никогда, беспечна и добра...»)

В горниле поэтического творчества мифологическая основа слова или выражения может и столь ярко переплавиться, что никакому дотошному придире не отыскать в тексте следов ангелов и чертей. Вот отрывок из стихотворения Новеллы Матвеевой «Караван», где мифологического «нечистика» успешно сменило домашнее животное со всеми характерными для него атрибутами:

Я загрустил: не шлют письма из дома...
«Плюй ты на все! Учись, брат, у верблюда!» —
Скажет товарищ, хлопнув по плечу.
Я же в сердцах пошлю его к верблюду.
Я же — в сердцах — пошлю его к верблюду:
И у тебя учиться, мол, не буду,
И у верблюда — тоже не хочу.

Здесь типичное для Н.Матвеевой «разламывание» словесной ткани на составные и игра ассоциациями на этом разломе. Но это не произвольная, хаотичная игра, а творческое преобразование на основе строгих языковых и внеязыковых законов. Ведь любой читатель угадывает в этом «пошлю его к верблюду» хорошо знакомую фразу *послать к черту.* И в то же время понимает, причем тут верблюд: подсказка к верблюду — оборот «Плюй ты на все!» Но это также — двойная ассоциативная подсказка, ибо она, ведя к замене *черта* на *верблюда,* одновременно возвращает сам текст к «чертовщине», т. е. к суеверному «Тьфу! Тьфу!» Так от соприкосновения традици-

онного и нетрадиционного рождается фразеологический каламбур.

Традиционное в русской фразеологии, связанной с мифологическими представлениями,— это то, что родилось некогда в русских деревнях. Это народные былички о русалках, о леших и домовых или выдумки об основах мироздания. Нетрадиционное — то, что создается поэтическим перевоплощением традиционного. Еще в прошлом веке собиратели фольклора замечали, что бóльшую склонность к сохранению традиционного в русских деревнях проявляют женщины: «...носителем древних верований, старинных обычаев, преданий является преимущественно женское население: мужчины часто с презрением отсылают собирателя к "бабам". Но у нас есть факты, говорящие за то, что скептицизм в области древних верований коснулся уже и более консервативного элемента — женщин» (Ушаков 1896, 192).

Конечно же, между рассказами жительницы деревни Гангозеро и стихами Новеллы Матвеевой различие не меньшее, чем между верблюдом и чертом. Но это лишь различие в пределах общего, ибо и то и другое имеет один источник — поэтическое воображение, художественное творчество.

Глава IV. КРАСНОЕ СЛОВЦО И СКАЗКА ПРО БЕЛОГО БЫЧКА. Русский фольклор и фразеология

Общие и необщие места фольклора

Фольклор... За этим термином рисуется образ «вещего Бояна», Арины Родионовны, сказителей Рябининых. Образ не просто хорошего рассказчика былин или сказок, но мудрого и проницательного человека, «вещего», т. е. знающего самое главное и важное — Жизнь. Фольклор в переводе с английского и значит 'народная мудрость', 'мудрость народа' (folk 'народ', lore 'мудрость'). И действительно, фольклор — это отражение коллективного опыта народа в виде устного творчества: легенд, былин, песен, сказок, пословиц и поговорок. Передаваемый из уст в уста, такой опыт приобретал авторитет закона, становился морально-этическим кодексом, превращался с самых первых детских сказок в мерило нравственности.

Трудно понять национальный характер, национальное искусство и литературу, не зная этого устного народного опыта. Многие русские писатели опоэтизировали не только сказку, былину или песню, но и сам процесс «сказывания сказок» и восприятие их детским воображением.

«Потом Обломову приснилась другая пора: он в бесконечный зимний вечер робко жмется к няне, а она нашептывает ему о какой-то неведомой стране,

где нет ни ночей, ни холода, где совершаются чудеса, где текут реки меду и молока, где никто ничего круглый год не делает, а день-деньской только и знают, что гуляют всё добрые молодцы, такие, как Илья Ильич, да красавицы, что ни в сказке сказать, ни пером описать.

Там есть и добрая волшебница, являющаяся у нас иногда в виде щуки, которая изберет себе какого-нибудь любимца, тихого, безобидного,— другими словами, какого-нибудь лентяя, которого все обижают, да и осыпает его, ни с того ни с сего, разным добром, а он знай кушает себе да наряжается в готовое платье, а потом женится на какой-нибудь неслыханной красавице, Милитрисе Кирбитьевне.

Ребенок, навострив уши и глаза, страстно впивался в рассказ.

Нянька или предание так искусно избегали в рассказе всего, что существует на самом деле, что воображение и ум, проникшись вымыслом, оставались уже у него в рабстве до старости. Нянька с добродушием повествовала сказку о Емеле-дурачке, эту злую и коварную сатиру на наших прадедов, а может быть, еще и на нас самих.

Взрослый Илья Ильич хотя после и узнает, что нет медовых и молочных рек, нет добрых волшебниц, хотя и шутит он с улыбкой над сказаниями няни, но улыбка эта не искренняя, она сопровождается тайным вздохом: сказка у него смешалась с жизнью, и он бессознательно грустит подчас, зачем сказка не жизнь, а жизнь не сказка.

Он невольно мечтает о Милитрисе Кирбитьевне; его все тянет в ту сторону, где только и знают, что гуляют, где нет забот и печалей; у него навсегда остается расположение полежать на печи, походить в готовом незаработанном платье и поесть за счет доброй волшебницы.

И старик Обломов, и дед выслушивали в детстве те же сказки, прошедшие в стереотипном издании

старины, в устах нянек и дядек, сквозь века и поколения» (И.А.Гончаров. Обломов).

Так И.А.Гончаров описывает пробуждение обломовщины в маленьком Илюше. Сказка, в которой все достигается будто бы «само собой», без борьбы и труда, на первый взгляд и становится той каплей яда, которая вытравила всю деятельную часть натуры Ильи Ильича.

Но это — только на первый взгляд. Мы хорошо знаем, что писатель своим романом убедительно показал, что не нянины рассказы, а барство и крепостничество сделало Илюшу Обломовым. Более того, именно эти сказки и глубоко впитанное вместе с ними нравственное начало и сохраняют в искалеченном обломовщиной Илье Ильиче человека. Именно потому его, несмотря на лень, безволие и тунеядство, любят и Штольц, и Ольга, и Захар. В сущности, «детская болезнь» народности, которой заразила его некогда няня, является единственным raison d'être Обломова как личности. Так — уже глазами нашего современника — взглянул на образ Обломова в своем фильме и Никита Михалков, где сцены детства становятся пучками света, освещающими все самое хорошее и доброе, что есть в герое Гончарова и что его даже несколько возвышает над другими, «деятельными» до сухой прагматичности героями...

Впрочем, так ли уж бездеятелен герой русской сказки и фольклора вообще?

Ведь русские сказочные герои лишь на первый взгляд ничего не делают, чтобы добиться счастья, богатства и писаной красавицы. На самом же деле лежащему на печи в начале сказки Иванушке-дурачку или прикованному первоначально к постели былинному герою Илье Муромцу приходится совершить бесчисленные подвиги и испытать множество лишений, чтобы в итоге получить все сказочно-былинные блага. Но самый большой подвиг, который делает такой счастливый конец нравственно оправданным и

в высшей степени моральным — это доброта фольклорного героя, его человеческое отношение ко всему живому, его прямодушие и честность. Доброта, правда, бескорыстие — основные идеалы народной нравственности. И именно эти идеалы воспеваются фольклором.

Это нравственное начало русских сказок зорко разглядел один из самых преданных собирателей русского фольклора — А.Н.Афанасьев. В предисловии к 1-му изданию своего знаменитого собрания сказок он так объясняет «героизм», а точнее — духовное превосходство Иванушки-дурачка над братьями: «Народная сказка... всегда на стороне нравственной правды, и по ее твердому убеждению выигрыш постоянно должен оставаться за простодушием, незлобием и сострадательностью меньшого брата. Очевидно, что эпическая поэзия истинно разумным признает одно добро, а зло хотя и слывет таковым между людьми, но вводит своих поклонников в безвыходные ошибки и нередко подвергает их неизбежной гибели; следовательно, оно-то и есть истинно неразумное» (Аф., III, 390—391).

Фольклор, конечно, не свод законов и установлений, регламентирующих поведение человека. Это прежде всего искусство слова. Слово в фольклоре потому и приобретает действенность закона, что оно весомо и зримо, ярко и метко отражает действительность и вместе с тем рисует народные идеалы. Все эти качества связаны с изустным бытованием фольклора. Устное слово всегда более живо, более раскованно и свободно, чем слово, заключенное в тиски письменного литературного языка. И здесь, конечно, свобода эта относительна: она ограничена условностями жанра, местной или национальной традицией, историческими обстоятельствами. И тем не менее в фольклоре щедро воплощаются все выразительные средства живой речи и вместе с тем может ярко проявиться индивидуальное мастерство рассказчика.

Кстати говоря, это один из парадоксов фольклора. С одной стороны, устное бытование произведений народного творчества делает их непринужденными и лишенными стандартных условностей нормированного языка. С другой стороны, фольклор «глубинно» гораздо более традиционен и структурно стабилен, чем любое литературное произведение. Поэтому, несмотря на живую, изустную передачу, в сказках, былинах, песнях или пословицах разных народов сохраняются четкие смысловые и языковые ритмы, постоянные сюжетные лейтмотивы, одни и те же формульные фразы и эпитеты.

Традиционность фольклора весьма ярко отражается в устойчивости многих так называемых «общих мест» (loci communi), которые нередко тяготеют к собственно фразеологии и зачастую в итоге становятся ею. Это подчеркивали многие писатели и исследователи фольклора — В.Г.Белинский, В.В.Радлов, А.Н.Веселовский, А.П.Евгеньева, А.Т.Хроленко. Особенно выразительно, пожалуй, о таком свойстве народного творчества сказал Н.А.Добролюбов: «Разбирая внимательно наши песни, сказки и пр., нельзя не заметить, что в них народ создал себе некоторый особенный способ выражения, которого придерживается более или менее неизменно и постоянно. Здесь находим мы обороты и фразы как бы условные, всегда одинаково употребляющиеся в данном случае. Из рода в род по всей обширной Руси переходят заветные формы, и в отношении к ним твердо держится русский человек пословицы, что "из песни слова не выкинешь"» (Добролюбов 1961, 81—82). «Заветные формы», о которых пишет Н.А.Добролюбов, отливались и отшлифовывались многие века, они прошли «стереотипное издание старины» во многих русских Обломовках задолго до того, как попали в академические собрания фольклора или в художественные произведения.

Устное народное творчество насквозь пронизано устойчивыми формулами, стереотипными оборота-

ми и сочетаниями. Они подобны разноцветным камешкам, из которых складывается мозаика фольклорного целого. Именно это сравнение использовал Н.Г.Чернышевский, характеризуя народную песню — «мозаику, составленную из кусков, беспрестанно повторяющихся в других песнях» (Чернышевский 1949, 307). Такие куски могут характеризовать языковую мозаику какого-либо фольклорного жанра, быть ее ярким отличительным знаком. Достаточно, например, произнести формулу *жили-были,* как каждый русский вспомнит сказку, *гой еси* — былину, *калина-малина* или *сад-огород* — песню и т. д. Некоторые устойчивые обороты бытуют в нескольких фольклорных жанрах, хотя тем не менее все равно тяготеют к одному из них: *хлеб-соль, красная девица, кровь с молоком.*

Постоянные формулы имеют различную функцию в зависимости от их места в композиции того или иного произведения, степени их устойчивости и выразительности, частотности употребления и яркости или актуальности образа, лежащего в их основе.

В сказках, например, такие формулы играют композиционно-организующую роль. Так, формулы зачина — это своеобразная увертюра сказки: *Жили-были дед да баба... В некотором царстве, в некотором государстве...* Слушая или читая такое начало, невольно проникаешься ощущением покоя, мирного течения жизни, без каких-либо потрясений, «катаклизмов и бурь». Именно на фоне этого «бессобытийного» начала вдруг что-то и происходит: славный и грозный царь, бывший до этого холостым, вдруг задумал жениться и отдал указ найти ему невесту; умирающий старик-отец наказывает перед смертью своим сыновьям три ночи стеречь его могилу; курочка-ряба вдруг снесла «не простое, а золотое» яичко. Действие неожиданно вторгается в изначальную событийную бездейственность, очерченную сказочной формулой, противоречие между «до того» и «после

того» создает необходимый энергетический резерв повествования.

Начальная (инициальная) формула нужна сказочнику прежде всего для того, чтобы сориентировать слушателя во времени и пространстве. Эта чисто прагматическая функция порождает два основных типа инициальных формул — «хронологические» и «топографические» (Рошияну 1974, 18—53). К типичным русским формулам времени, например, относятся *жили-были* или *когда реки текли молочные, а берега были кисельные,* к формулам пространства — *в некотором царстве, в некотором государстве* или *за тридевять земель, в тридесятом царстве.* Не все они, конечно, вливаются в итоге в основной фразеологический фонд русского языка. Но зато все они благодаря стройности, устойчивости структуры и формы, закрепленности за жанром и местом в этом жанре, частой повторяемости и общеизвестности несомненно являются «стабильными сказочными оборотами», а тем самым (в противовес мнению некоторых исследователей — Хоменко 1962, 7) относятся не к оборотам переменного типа, а к устойчивым словосочетаниям. Не случайно уже в старинных восточнославянских словарях и собраниях пословиц такие формулы выделялись как особые самостоятельные обороты. Так, автор сборника украинских пословиц и поговорок конца XVII — начала XVIII века Климентий Зиновий зафиксировал и такие: *Бувъ собѣ дедъ да баба; Ловися рыбко малая и велйкая; И в казцѣ не сказати того що он брѣдит; Мерзни мерзни вовчий хвосте; По бородѣ текло в ротѣ ни бувало* и т. п. (Скрипник 1973, 181).

Экспрессивный заряд таких сочетаний, а тем самым и способность стать идиомой во многом зависит от конкретно-языковых свойств формулы — в первую очередь от ее образности. Образность же, в свою очередь, тесно связана со спецификой типа сказки, которую «открывает» инициальная формула.

Были ли «жили-были»?

Ориентация во времени в сказках разного типа может осуществляться как с помощью образных оборотов, так и безобразными средствами. Характерно, что в случаях, когда рассказчику важно создать впечатление достоверности повествования, он избегает образов, его речь трафаретна и вещественна. В сказках многих народов «введение в действие» осуществляется употреблением глаголов *быть* или *жить* или же — как в русском *жили-были* — путем комбинации их в одно целое. О.Б.Ткаченко, посвятивший этой формуле объемистую монографию (1979), убедительно продемонстрировал, сколь глубоки корни этой простой формулы.

Русское *жили-были* в традиционной русистике интерпретировалось прежде чисто грамматически. Такую трактовку предложил в 1858 году Ф.И.Буслаев. Он отмечал, что в древнерусском языке до XVIII века еще употреблялись две формы так называемого прошедшего описательного времени: одна со связкой *быть* в настоящем времени *(еси дал 'ты дал'),* другая — в прошедшем *(был дал).* Вторую форму ученый считает позднейшей, ибо здесь, видимо, уже сократилась первоначальная более пространная форма *дал был есми, дал был есть* и под. Именно к такого рода формам относит он и сказочный зачин *жил был, жили были* (Буслаев 1858, 148—149). Значение этого «давнопрошедшего времени», по мнению многих последователей Ф.И.Буслаева (А.А.Потебни, А.И.Соболевского, Е.Ф.Будде, В.И.Борковского и П.С.Кузнецова),— указание на далекое прошлое. *Жили-были,* следовательно,— это нечто вроде «плюсквамперфекта», распространенного в европейских языках (ср. англ. He had left when I arrived, фр. Il avait prit congé quand je suis arrivée — 'Он ушел, после того как я прибыл') и обозначающего действие, предшествовавшее другому действию или моменту в прошлом. Не

случайно современные грамматисты переводят сказочную фразу *жили-были дед да баба* с «плюсквамперфектного» языка на современный русский так: «Очень-очень давно, сейчас и не определить когда, имелись старик и старуха» (Колесов 1976, 25).

Казалось бы, такое грамматическое объяснение сказочного зачина полностью согласуется с «повествовательной действительностью» этого фольклорного жанра. Ведь *жили-были* — это именно существование героев в том «давно прошедшем» времени, когда действие сказки еще не начиналось и была вокруг, говоря другой фольклорной формулой, «тишь да гладь да божья благодать».

Известный советский фольклорист и лексиколог А.П.Евгеньева, однако, высказала обоснованное сомнение в справедливости такой трактовки этой формулы. «Остатки сложной формы давнопрошедшего времени имеются в диалектах и в фольклоре, но сочетание "жили-были" в сказочном зачине к plusquamperfekt'у никакого отношения не имеет,— подчеркивает она.— Совпадая по форме с возможным образованием ед. и мн. числа plusquamperfekt'а от глагола "жить", сочетание "жил-был" в сказочном зачине образовалось иначе, представляет собой омоним по отношению к форме plusquamperfekt'а и не может быть выведено из окаменевшей формы сложного прошедшего времени. Только на основании формального рассмотрения двух стоящих вместе глаголов, без анализа их значения и синтаксической роли, можно было высказать предположение, что в данном случае мы имеем сложное прошедшее время, тогда как сочетание "жили-были" ничем не отличается от других синонимических сочетаний, которые часто встречаются в фольклоре ("глядели-смотрели", "выходила-выбегала", "журят-бранят", "почивали-спали" и т. д.)» (Евгеньева 1951, 174). Как видим, основанием для сомнения является наличие в фольклорных текстах близких по функции дублетных глагольных образований.

Именно это сомнение побудило О.Б.Ткаченко проделать скрупулезный лингвистический анализ сказочных зачинов во многих языках, особенно финно-угорских — от Алтая до Среднедунайской равнины, включая и такие редкие и малоизученные, как водский, ижорский, ливский, мещерский, саамский, муромский или мерянский. Ему пришлось освоить и творчески переработать литературу по многим (почти 90) индоевропейским, финно-угорским и иберийско-кавказским языкам, распространенным на территории Евразии, в которых сохранились те или иные осколки или аналоги оборота *жил-был*.

Оказалось, что зачин такого рода не характерен для большинства славянских языков, во многих из которых до недавнего времени сохранялось давнопрошедшее время. Сказки с *жил-был* почти не встречаются даже у самых близких «родственников» русских — белорусов и украинцев. Более того — этот зачин и на Руси концентрируется прежде всего в особой зоне, которая является ядром русского государства — в современных Московской, Рязанской, Ярославской и Калининской областях. Для историка, фольклориста, этнографа и лингвиста такая точная локализация весьма показательна. Во-первых, это зона формирования русской нации. Во-вторых, именно в этих областях после монгольского нашествия происходило активное смешение финно-угорских народов (меря, весь, мордва и др.) с восточными славянами. Несомненно, массовое двуязычие, характерное для такого смешения, должно было оставить глубокий след в русском языке.

Одним из таких следов, по гипотезе О.Б.Ткаченко, и является сказочный зачин *жили-были*. В финно-угорских языках подобная конструкция — общефинно-угорская *elä(-)-wole(-) — широко распространена, причем она встречается не только в зачине, но и в других частях фольклорных и нефольклорных текстов. Это так называемый парный

глагол со значением ‘жить-быть’. Он действительно близок к русским фольклорным сочетаниям типа *глядели-смотрели, выходила-выбегала, журят-бранят,* на которые ссылалась А.П.Евгеньева: ведь глагол *жить* здесь почти синонимичен глаголу *быть* — ‘существовать’.

Русская форма *жили-были,* по предположению О.Б.Ткаченко, представляет собой заимствование из конкретного финно-угорского языка — мерянского, который был постепенно ассимилирован русским, но некогда распространялся именно на территории современной центральной России.

Гипотеза О.Б.Ткаченко достаточно убедительно объясняет специфику «удвоенной» формы русского зачина. Действительно, у многих (но не финно-угорских) народов подобные формулы состоят либо из глагола *быть,* либо из *жить,* редко соединяясь вместе. Так, чешские, сербские, польские и другие западнославянские и южнославянские сказки часто начинаются формулой: *Был один король... Был один царь... Были волк и собака...*

В других славянских языках, например, словацком, предпочтение отдается зачину с глаголом *жить: Жили себе трое братьев... В незапамятные времена жил один богатый и сильный король...* При этом нередко и в пределах одного языка глаголы *жить* или *быть* могут варьироваться, обычно не сливаясь в единую конструкцию. Так, в украинском возможны и зачины типа *Був собі дід та баба, Був собі чоловік та жінка* и *Жив собі дід та баба, Жила вдова...* Аналогична ситуация и в некоторых неславянских языках.

Румынские сказочники начинают свои рассказы глаголом *быть (Было однажды... Были однажды два человека...),* но в то же время могут заменять этот глагол словом *жить (Жил человек... Жила бедная вдова...),* не допуская при этом соединения глаголов (Рошияну 1974, 19). У других народов употребление подобных глаголов может кристаллизоваться в своеобразные

конструкции типа англ. Once upon a time there lived... (букв.: В одно время жил...).

Любая из них тем не менее будет переводиться русским переводчиком нашим *жили-были,* окрашивающим повествование в подлинно сказочные тона. «Жил-был Плут,— так переводит зачин норвежской сказки о плуте А.Любарская.— Он только и делал, что плутовал, хитрил, обманывал, лукавил, одним пускал пыль в глаза, других обводил вокруг пальца, третьих водил за нос, словом, никому не давал покоя» (Асбьёрнсен П.К. На восток от солнца, на запад от луны: Норвежские сказки и предания. Петрозаводск, 1972, с. 126). И норвежский рассказ об изворотливом обманщике благодаря формуле *жили-были* и идиомам *пускать пыль в глаза, обводить вокруг пальца* и *водить за нос* становятся почти что русской народной сказкой — во всяком случае, по своей языковой канве, на которой вышит этот сказочный сюжет.

Итак, «кондово» русское *жили-были* сложилось в результате взаимодействия русского и мерянского фольклора. Для наших сказок оно стало излюбленной формулой зачина еще и потому, что такая формула ритмична, мелодична, а значит, и несколько более экспрессивна, чем простое *жили* или *были.* Фольклорные же произведения особо тяготеют к этим свойствам слова.

При всем этом языковом отличии от простого *жили* или *были* сказок других народов русский оборот сохраняет основную функцию инициальной формулы — он констатирует факт существования героев, фиксирует их и сказочные события во времени и, наконец, подчеркивает подлинность, достоверность всего, о чем будет рассказано. Согласитесь, что для коротенького *жили-были* все это немалая семантическая нагрузка.

Свистящие раки, русский байрам и яйценосный петух

Бывают и такие сказки, в которых сам рассказчик подчеркивает недостоверность, фантастичность и выдуманность своего повествования. В этом случае начальная формула становится еще более важным хронологическим аккордом сказки: она настраивает слушателя на «сказочный» лад, отрицая то, что утверждается остальными элементами повествуемого. Отрицательная сила такого аккорда создается, как правило, за счет ярких, во многом иронических образов.

Вот, к примеру, коллекция румынских сказочных зачинов такого рода, извлеченных из фольклорных собраний Н.Рошияну (1974, 23—25): *Когда блохи ходили на богомолье; Когда мыши кошек ели; Когда яйца варили во льду; Когда груши росли на тополях, а фиалки на ракитах; Когда ивы давали плоды; Когда петух высиживал птенцов; Когда реки были молочные, а берега из мамалыги* (т. е. кукурузной каши)... Нарочито невероятные образы и ситуации такого зачина сразу переносят время действия сказки в «никогда» или в «очень давно — так давно, что такого никогда и быть не могло». Значение ‘никогда’ рождается именно на инверсии реальных отношений, характерных для повседневной жизни: рыбы на суше не живут, мыши кошек не едят, петух птенцов не высиживает. В инверсионном же зачине — все наоборот и потому экспрессивно, метафорично и необычно.

Для многих фольклорных жанров такой прием характеристики временнЫх отношений является излюбленным. Известный советский фольклорист П.Г.Богатырев назвал такой прием «формулой невозможного» и определил ее как «оксюморон в действии» (Богатырев 1962, 362). Эта формула встречается в пословицах и поговорках, в сказках и былинах, в народной песне и драме, в заговорах и загадках. В каж-

дом из этих жанров она, естественно, имеет свою эстетическую функцию и художественную специфику.

Собственно говоря, формула невозможного является иронически-шутливой поговоркой, а тем самым — типичным видом народной фразеологии: ведь для нее характерна и раздельно-оформленность, и семантическая слитность (в данном случае — сводимость к значению 'никогда'), и экспрессивность, порожденная неправдоподобным образом. Вот почему фразеологический фонд многих народов изобилует выражениями этого типа. Так, только в болгарской фразеологии можно найти свыше 50 таких оборотов. При всем их количественном многообразии они довольно компактны по форме и содержанию и сводимы к пяти основным структурно-семантическим моделям:

1. 'Тогда, когда что-либо вырастет там, где оно никогда не растет': *когато ми пониknат на дланта косми* (когда у меня на ладони вырастут волосы), *когато върбата роди грозде* (когда верба родит виноград) и под.

2. 'Тогда, когда кто-либо, абсолютно неподходящий для какой-либо деятельности, станет ею заниматься или превратится в того, кто ею занимается': *когато направят котката колугерка* (когда кошка станет монахиней), *когато влезе свинка в джамия* (когда свинья влезет в мечеть) и под.

3. 'Когда кто-либо воскреснет из мертвых или после смерти того, от имени кого идет речь': *когато се върне баща ми од гроба* (когда мой отец вернется из могилы), *когато ми закука кукувица на гроба* (когда на моей могиле закукует кукушка) и под.

4. 'Когда кто-либо сможет увидеть ту часть своего тела, которую увидеть невозможно': *когато си видя ушите без огледало* (когда можно будет увидеть уши без зеркала), *когато си видя тила* (когда можно будет увидеть затылок) и под.

5. ‘В день, который либо никогда не может наступить, либо является «несерьезным», «несвятым» праздником’: *на конския Великден* (на конскую пасху); *когато дойде четвъртък подир петък* (когда четверг придет после пятницы) и под. (Мокиенко 1983).

Раскрыв синонимический словарь русского языка, можно легко увидеть, что мотивировки, характерные для болгарских народных выражений со значением ‘никогда’, вполне соотносимы с русской фразеологией на эту же тему: *на турецкую пасху, на русский байрам, на морковкино заговенье, после дождичка в четверг, когда рак на горе свистнет, а рыба запоет.* Оксюморонность и «невозможность» некоторых из них, правда, не сразу расшифровывается и требует особого этимологического комментария. Так, чтобы понять смысл шутливого выражения *на морковкино заговенье,* надо знать, что заговенье у христиан — последний день перед постом, когда верующим разрешается есть скоромное, т. е. молочную и мясную пищу. Естественно, что такую последнюю «предпостовую» возможность каждый вовсю использовал, что и делает соединенье заговенья с «постной» морковкой формулой невозможного в самом буквальном смысле этого фольклористического термина. Точно так же невозможность *турецкой пасхи* раскрывается на основе известного факта, что пасха — это главный христианский праздник, который отмечается как день чудесного воскресения из мертвых Иисуса Христа, а потому невозможный у мусульман. В свою очередь, *русский байрам* невероятен потому, что этот религиозный праздник *(урза-байрам* ‘праздник разговенья, окончания поста’) типичен лишь для мусульманского календаря. Мы уже видели, какую древнюю мифологическую мотивировку таит в себе выражение *после дождичка в четверг,* в итоге связанное с культом громовержца Перуна.

Естественно, что эти шутливые обороты, «прорвавшиеся» в литературный язык,— лишь осколки той

разноцветной мозаики синонимической картины на сюжет 'никогда', которая украшает живую русскую речь. Вот лишь небольшая часть поговорок, которые отражены сборниками фольклора, словарями и картотеками: *после праздника в четверг; в понедельник после середы; на калмыцкий заговень; до пушкинского заговенья* (ирк.), *после русáлкиного (русáльского) зáгванья* (рус. говоры Мордовии), *в мартобре; на тот год об эту пору, не доходя две недели в сторону* (урал.); *на то лето, не на это; на тот год, когда черт умрет.*

В этих оборотах «временная» характеристика подчеркнута соответствующей лексикой, хотя почти всегда она тут же аннулируется внутренней противоречивостью соединяемых временных понятий и определений и понятий к ним. Так, абсурдно *русалкино заговенье,* ставшее образом диалектного оборота, записанного в русских говорах Мордовии: ведь *заговенье,* как мы видели, это элемент христианского календарного цикла, а *русалки,* как и другая «нечисть»,— явный атрибут язычества. Такое же противоречие составляет основу выражения, записанного В.И.Далем: *когда черт крестился,* тоже означающего 'никогда'.

Особо яркой страницей русской народной фразеологии с этим значением стали те обороты, в которых формула невозможного выражена метафорически, сильными образными средствами. Они обычно — плод лукавого народного юмора, замешивающего соленый вымысел на пресной повседневной реальности: *когда лысые перекудрявеют, когда плешак покудрявеет, как курица запоет по-петушиному, когда сорока побелеет, когда свиньи будут с поля шагом идти, когда мерин окобылеет, когда петух яйцо снесет* и т. д. Именно в гуще таких оборотов созревала для литературного языка всем известная фразеологическая шутка — *когда рак на горе свистнет, а рыба запоет.* Иногда такие обороты нанизываются друг на друга, благодаря чему экспрессия формулы невозможного

становится особенно яркой. Этнограф и собиратель смоленского фольклора В.Н.Добровольский, например, записал в начале века в селе Иньково Пореческого уезда такое «отклятие»: «Тады ти мине свиридуеш, тады ты мене счирядуиш — када пирищитаиш на неби звезды, на древи лист, выпьиш три моря воды, пирищитаиш две гары пяску» (Добр., 38). Любопытно, что в этом отношении фольклор перекликается с письменной традицией, где нанизывание подобных формул невозможного известно издревле.

В замечательном памятнике древнерусского языка XII—XIII веков «Молении Даниила Заточника» можно, например, найти целую гроздь таких выражений. Вот как Даниил оценивает возможность научить чему-нибудь «безумного мужа», т. е. глупца: «Коли пожреть синиця орла, коли камение в(ъ)сплавлет по водѣ, коли иметь свиниа на бѣлку лаяти, тогда безумный уму научится» (ЛФМ, 17, 88). Подобные формулы мы находим и в других древних источниках: *егда камень начнет плавати, а хмель грязнути* (т. е. погружаться в воду) или *егда произничет рогоз* (т. е. вырастет камыш) *без воды.* И в устных видах фольклора, и в письменных текстах такие обороты играют роль иронично-шутливых миниатюр, вставленных в рамки художественного целого. Причем это миниатюры законченные, целостные и сами по себе, и в своих отношениях к бóльшему тексту.

Этой особенностью формулы невозможного, видимо, объясняется ее присутствие почти во всех фольклорных жанрах, которое отмечал П.Г.Богатырев. Самый естественный «разворот» поговорок со значением ‘никогда’ — пословица. Ведь достаточно синтаксически завершить образ, лежащий в основе формулы невозможности, придать ему «мораль», некую назидательность — и пословица готова. Так рождаются русские пословицы типа *Не петь петухом, не владеть бабе мужиком; Не бывать плешивому кудря-*

вым, курице — петухом, а бабе — мужиком; Пока черные пятнышки с ушей зайца не сойдут, бабам над мужиками не суживать или *Сорока еще не побелела; когда побелеет вся, тогда и бабий верх будет* (Иллюстров 1910, 119). Как видим, пословичное утверждение — в наши дни безнадежно устаревшее! — о безраздельном и вечном господстве мужчины над женщиной здесь полностью строится на тех же оборотах, которые только что нами рассматривались как самостоятельные фразеологические миниатюры.

Довольно многие формулы буквально кочуют из одного жанра в другой, создавая там свой особый фразеологический климат «невозможности».

Вот одно из весьма частых в русском и славянском фольклоре выражений идеи невозможности — песок, всходящий подобно семенам, причем не на земле, а на камне. В словаре В.И.Даля это выражение зафиксировано трижды — в формах *когда песок по камню взойдет* и *когда наш песок взойдет* 'никогда'. Встречается в этом словаре и «положительная» форма этого образа — *сей песок по камню,* видимо, переносно делай заведомо бесполезное дело' (Даль, II, 80; III, 103).

Этот же образ органически вплетается в текст народных песен. Естественно, что и здесь он четко обрисовывает время совершения (точнее — несовершения) действия. Так, в одной из песен, записанных П.В.Киреевским, сестры спрашивают солдата, когда он вернется к ним, на что тот отвечает:

Уж вы, сестры мои, вы родимые!
Вы подите-тка на сине море,
Вы возьмите-тка песку жёлтого
Да посейте-тка в саду батюшки;
Да когда песок взойдет-вырастет,
Я тогда ж, сестры, к вам назад буду.

(Кир. Нов., II, № 1775)

Этот ответ явился, как часто бывает в фольклоре, своего рода пророчеством, предвосхищением того, что в конце произведения случается: сестры находят своего брата убитым. Песок на камне не взошел, но зато из «семечка» формулы невозможного, по сути дела, выросло все повествование.

В другой песне, также записанной П.В.Киреевским, эта формула используется в подобной же ситуации как ответ на вопрос о времени возвращения солдата в отчий дом:

Да когда песок с камня сойдет,
Тогда твой сын с службы придет.

(Кир. Нов., II, № 1657)

Мы видим, что формула невозможного в песенном жанре варьируется и усложняется, к ней прибавляются новые элементы, а самое главное — образ, сгущенный в поговорочной оболочке до предела, разрастается здесь в целое, художественное полотно. Это уже не просто песок, а «желтый», взятый издалека — с самого берега «синя моря». Это уже и картина сева этого песка в саду своего батюшки. Наконец, здесь налицо и ритмическое обогащение компонентной структуры формулы по всем канонам песенного жанра: песок не просто *взойдет,* а *взойдет-вырастет.*

Нельзя особо не подчеркнуть такого важного свойства формулы невозможного, как шутливость, вытекающую из абсурдности ситуации, которая ею обозначается. Не случайно даже в таком «серьезном» фольклорном жанре, как былина или историческая песня, подключение формулы невозможного рождает здоровую народную шутку. И тогда эпическое повествование, зачастую поднятое фольклорной традицией до трагических высот, вдруг оборачивается задорным фарсом. Вот одна из таких пародий на «настоящую» былину, созданная при помощи подключения формулы невозможного:

И да сидела-то лединушка что княгинею,
До Петрова дни сидела да растаяла.
И не стало у нас в городе как управителя.
А невестки ти с золовушками в раздор пошли,
А они билися-дралися орудею женскою,
И орудия у них была очень слабая:
А дралися — у их копья были лопаточки,
А туги ти луки — коромысла всё,
А каленые стрелочки — веретёшечка.
И они кашу ту горюху обневолили,
И у их кислы ти шти да по заречью шли.
А я видел вечор чудышко чудней того:
И ведь под елью корова-то белку лаяла...
Еще это, братцы, чудышко-то не дивное,
Уж я видел как чудышко чудней того:
А по синему ту ведь морюшку жернова несет...

(Былины 1957, с. 441—442)

Невозможно тут, по сути дела, всё, начиная с хронологии: ведь в Петров день (29 июня по ст. стилю) не может быть льда, жернова не могут плыть по морю, а корова — лаять на белку. Битва женщин такой «слабой орудею», как коромысла, веретена и лопаточки, хотя и возможна, но приравнивание этого оружия к лукам, стрелам и копьям подобную потенциальную возможность полностью опровергает. Словом, перед нами нечто вроде знаменитой древнегреческой пародии на «Илиаду» — поэмы «Война мышей и лягушек» (V в. до н. э.), где лягушки добиваются победы над мышами с помощью Зевса, который насылает на последних раков, отрывающих у них хвосты и лапки и тем обращающих их в бегство.

Пародийный принцип невозможности, следовательно, не менее древен, чем освященный традицией эпос. Не менее древними являются и формулы невозможного в фольклоре всех народов.

Эта же формула может не только функционировать в фольклоре, но и использоваться, так сказать,

прагматически. Например, в русских скотоводческих обрядах с целью предохранения скота от падежа применялось «опахивание», или «изгнание Коровьей Смерти»: совершался обход села с проведением вокруг него борозды сохой, в которую впрягались люди. В некоторых деревнях при этом сеяли песок (Журавлев 1982, 19). Этот ритуал, видимо, вырос, как и многие обряды, на основе «магии слова». Формула невозможного здесь породила реальное действие, которое должно было, по поверью, привести к предотвращению гибели скота. Значение 'никогда', присущее этой формуле, здесь разворачивается в целую цепь магических ассоциаций: как никогда песок не взойдет на этом поле, так пусть и наша скотина *никогда* не падет жертвой Коровьей Смерти.

Именно в силу своей способности магически осмыслять формула невозможного, по наблюдениям П.Г.Богатырева, часто вкрапливается в заговоры. Так, в русском заговоре от пули с помощью такой формулы внушается, что пуля лишь тогда способна повредить заговариваемому, когда будут нарушены законы природы: «Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стрелянья» (Майков 1869, 145).

Любопытно, что вера в сверхъестественную греховность нарушения подобных законов стоила в свое время жизни не только одному петуху, но и его владельцу. В 1474 году в городе Базеле произошло невероятное событие, повергшее в смятение и ужас всех жителей: петух на улице снес яйцо. Его тут же прикончили на ближайшем городском рынке, а с ним заодно сожгли на костре, как колдуна, и владельца курятника (Островский 1969, 67). Только намного позднее, с развитием биологической науки, стало ясно, что это явление вполне объяснимо материалистически: во всем были виноваты гормоны, которые и сыграли с базельским петухом столь злую шутку. Кто знает, сколько подобных трагедий принесли овеществленные и магически переосмысленные форму-

лы невозможного, которые сейчас нами воспринимаются всего-навсего как безобидные и веселые шутки о несущих яйца петухах, посеянном на поле песке или кудрявых обладателях лысин.

Молочные реки, жареные куропатки и царь Горох

Теперь, когда мы убедились в интернациональности формулы невозможного, вернемся вновь к ее использованию в сказке. Мы уже видели, что эта формула выражается исключительно многообразно и имеет массу вариаций. Вот лишь несколько типичных зачинов подобного рода: *Когда у кур зубы были* (французская сказка); *Когда свиньи пили вино, а мартышки жевали табак, а куры его клевали* (английская); *Когда петухи офицерами были* или *Когда куры переводчиками были* (башкирская); *Когда пшеница росла на льду* (татарская); *Когда я зыбку моего отца раскачивал* (турецкая); *Когда на спине петуха сеяли арбузы* (азербайджанская) и т. д. (Рошияну 1974, 28—31). Сталкиваясь с таким богатым и, в сущности, однотипным материалом, естественно, задаешь себе вопрос: чем объяснить такую однотипность? Является ли она следствием фольклорного взаимообмена разных народов, имеет ли генетические источники и отражает какое-то древнее культовое родство или же представляет собой набор случайных совпадений?

Вопрос этот — один из самых трудных вопросов фольклористики, этнографии и языковедения. Трудность заключается именно в том, что следы универсальности некоторых фольклорных формул или образов можно отыскать на больших языковых пространствах, и порою даже искушенному исследователю «страшно» признать их генетическое родство. Здесь большое значение имеют конкретные языковые дета-

ли, в которых воплощается та или иная фольклорная модель.

Покажем это на примере одного из популярных русских выражений, входящих в инициальную формулу сказки, и в ее другие композиционные части,— *молочные реки и кисельные берега*. Оно чаще употребляется теперь как фразеологический символ беззаботной и привольной жизни, неиссякаемого материального достатка и благополучия. Это выражение обычно стилистически снижено, являясь насмешкой над легковерными людьми, мечтающими о материальном благополучии и беззаботной жизни без труда и напряжения. Не случайно именно «реки меду и молока» или «медовые и молочные реки» — едва ли не основная сказочная мечта Обломова в приведенном в начале главы отрывке.

Именно такой, «обломовской» семантической окраской обладает фразеологизм *молочные реки и кисельные берега* в русской и советской литературе и публицистике: «Сказывают, как это там хорошо и привольно, реки-то, слышь, молочные, и берега-то кисельные, и воруют-то все безданно-беспошлинно» (М.Е.Салтыков-Щедрин. Невинные рассказы); «Мелкий немецкий буржуа, разоренный войной и инфляцией, готов был идти за всяким, кто обещал ему молочные реки и кисельные берега» (А.Н.Толстой. Кто такой Гитлер и чего он добивается?); «В Дании, по нашим (уголовников.— *В.М.*) соображениям, текут молочные реки, а хлеб растет булками на деревьях» (Ахто Леви. Записки Серого волка); «Безземельных голодных людей манила мечта о молочных реках и кисельных берегах, столь свойственная каждому человеку» (И.С.Соколов-Микитов. В горах Тянь-Шаня. Могила путешественника); «Им явно по душе пришелся начальник треста. Первым в тайгу заявился, такое болото пешком прошел. И не сулит молочных рек да кисельных берегов» (Е.Долинова. Радость с собой, беду с собой).

В последнее время эта семантика особенно заостряется журналистами в связи с экономическим кризисом в нашей стране и разочарованием в привычных для правительства обещаниях «светлого будущего»: «Новый народный избранник не особенно жалует журналистов и “молочных рек с кисельными берегами” в ближайшем будущем для ленинградцев не сулит» (Ленинградская правда, 1990, 25 авг., с. 1).

Здесь, собственно, старое, глубоко крестьянское выражение становится ироническим синонимом пресловутого лозунга о светлом будущем всего человечества. Но и в таких, сугубо «городских» контекстах наш оборот продолжает сохранять связь со своей родной стихией — стихией жизни народной речи. Здесь оно было широко известно задолго до создания современного литературного русского языка. В русских, белорусских и украинских сказках молочные реки с кисельными берегами — это символ невиданного изобилия. В сказке «Морской царь и Василиса Премудрая», например, Василиса превращает в подобную реку коней царевича, за которым гонится морской царь. Тот «бросился на кисель и сыту, ел-ел, пил-пил — до того, что лопнул» (Аф., II, 176).

В другой сказке девочка отправляется на поиски своего братца, которого унесли гуси-лебеди, и доходит до молочной реки с кисельными берегами. Река обещает сказать ей, где находится братец, лишь при условии, что она «съест ее простого киселика с молоком».

Часто этот фольклорный образ используется как символ чего-то несбыточного и невероятного. Не случайно он служит зачином в сказке «О царе Горохе», где молочные реки с кисельными берегами упоминаются в одном ряду с летающими жареными куропатками: «В то дальнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочными, берега были кисельными, а по полям летали жареные куропатки, в то время жил был

царь по имени Горох с царицею Анастасьей Прекрасною...» (Аф., I, 239). Еще показательнее для понимания шутливо-иронической природы выражения его употребление в одной из сказок-небыличек: «Уродился я ни мал, ни велик — всего-то с игольное ушко, не то с приворотную надолбу. Пошел я в лес, самое дремучее дерево рубить — крапиву. Раз тяпнул — дерево качается, в другой тяпнул — ничего не слышно, в третий тяпнул — выскочил кусок мне, добру молодцу, в лобок... Побрел я по берегу, все не нашему. Стоит река вся из молока, берега из киселя. Вот я, добрый молодец, киселя наелся, молока нахлебался... Пошел я по берегу, по берегу все не нашему, стоит церковь — из пирогов сложена, оладьями повершена, блином накрыта...» (Аф., III, 229).

Обычно историки русской и восточнославянской фразеологии возводят выражение *молочные реки и кисельные берега* лишь к одному конкретному источнику — сказке о царе Горохе (Аш., 405; Медведев 1977, 143). Приведенные русские сказки показывают, однако, что этот символ использовался гораздо более широко.

Характерно в этом отношении и то, что уже в русском фольклоре этот символ допускает вариации. Так, в упомянутой выше сказке о Василисе Премудрой река, в которую оборотились кони, не молочная, а медовая, а водяной царь набросился не только на кисель, но и на сы́ту, т. е. на воду, подслащенную медом. Не случайно поэтому у А.Н.Островского встречается такой народный вариант этого выражения: «За границей! Что же там, реки сытовые, берега кисельные!» (Пучина). Еще более широк «ассортимент» напитков в сказке «Данило Бессчастный», где князю с княгинею попадаются на пути четыре реки — с пивом, медом, вином и водкой, у берегов которых пала едва ли не вся их дружина.

Немало подобных сказочных образов можно найти и в фольклоре других народов. У румын, напри-

мер, известны сказочные молочные реки с берегами из мамалыги — кукурузной каши. Причем этот оборот, как и в русской сказке о царе Горохе, является зачином-формулой невероятного и неправдоподобного: «Когда реки были молочные, а берега из мамалыги...» (Рошияну 1974, 25).

Давно замечено, что русское выражение о молочных реках и кисельных берегах имеет аналогии с библейским «крылатым словом» *кипеть млеком и медом* 'изобиловать чем-либо' (Мих. I, 310). Согласно библейской легенде, бог обещал пророку Моисею вывести народ израильский из Египта и привести его в «землю хорошую и просторную, кипящую молоком и медом» (Исход, 3, 8). Этот мотив повторялся позднее во многих средневековых летописях Европы. Так, по хронике пражского летописца Козьмы, праотец Чех привел свое славянское племя именно в такую обетованную землю — на берега реки Влтавы.

Как же объяснить столь разительное совпадение этого фразеологического символа в славянском фольклоре и библейском предании? Связаны ли они генетически, или это некая образная универсалия?

Ф.П.Медведев предполагает, что выражение *молочные реки и кисельные берега* является не чем иным, как «видоизменением, трансформацией из языков древних народов Востока», признавая тем самым факт прямого заимствования из Библии (Медведев 1977, 143).

Широкая распространенность этого оборота в русском народном творчестве и фольклоре других народов, однако, заставляет признать его исконность, независимость от библейского источника. По-видимому, «фразеологический сюжет» о молочных (или медовых) реках издревле бытовал в устной традиции разных народов. Не случайно в «Метаморфозах» Овидия этот сюжет играет ту же символическую роль: Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant — «Реки текли молоком и нектаром».

Об исконном происхождении этого выражения у восточных славян говорит также и его весьма самобытная образность (река из молока, пива, сыты, а берега из киселя) на русском ареале и особенно его подчеркнуто иронический или шутливый характер в фольклоре, недопустимый для библейского аналога, употребляемого в торжественном, приподнятом стиле.

Народный колорит, шутливо-ироническая окраска, яркая образность — все эти стилистические особенности русского выражения *молочные реки и кисельные берега* восходят к давней устной традиции. Именно этим можно объяснить факт, что оно продолжает жить активно в современном русском литературном языке, в то время как библейское выражение *кипеть млеком и медом* давно уже отодвинулось на языковую периферию.

Вопрос о национальном и интернациональном в данном конкретном случае решается так: сам фольклорный образ молочной, медовой, нектарной и т. п. реки универсален — это символ материального достатка и беззаботной, привольной жизни у многих народов. Конкретно-языковое воплощение этого образа у восточных славян, однако, ярко национально. Именно поэтому выражение *молочные реки и кисельные берега* можно считать специфично русской, белорусской и украинской идиомой.

Красна девица, белый свет и живая вода

Языковая материя вообще исключительно важна для постижения национального колорита фольклора. Именно в языке фольклорные универсалии приобретают индивидуально-художественную неповторимость, по которой сразу можно отличить фольклор одного народа от фольклора другого. Существуют особые «формульные» стереотипы, которые помога-

ют такому отличению. Для русской фольклорной фразеологии характерны два таких стереотипа — сочетания существительных с постоянными эпитетами *(красна девица, ясный сокол, лютая змея)* и различного вида номинативные повторы *(мед-пиво, хлеб-соль, гуси-лебеди).*

Постоянство употреблений эпитетов в русском народном творчестве метко подметил Н.А.Добролюбов: «Каким-то чутьем знает он (русский человек.— *В.М.*), что море должно быть синее, поле — чистое, сад — зеленый, мать-земля — сырая; никогда не ошибается он в синонимах и неизменно верно скажет: красное солнышко, светел месяц, ярки звезды... Ясный сокол, белая лебедь, серая утка, черный соболь, гнедой тур, серый волк, лютая змея — эти выражения нераздельны. Как будто неловко слову в песне без своего постоянного эпитета!» (Добролюбов 1961, I, 84).

Обычно таким словосочетаниям современные исследователи отказывают в праве называться идиомами, но признают их несомненную устойчивость и экспрессивность, связанную с функционированием в фольклорных текстах и «эпитетной» оценочностью (Евгеньева 1963, 337—338; Оссовецкий 1958, 186; Брусинцова 1975, 232—233). Как бы ни оценивать такие обороты с узкофразеологической точки зрения, нельзя не видеть в них постоянный источник обогащения идиоматического фонда русского языка.

Так, возьмем два словосочетания с эпитетами-«цветообозначениями», излюбленными в русском фольклоре — *красная девица* (или *девка)* и *белый свет.*[1] В фольклорных текстах, несмотря на спаянность ком-

---

[1] Следует, правда, сразу оговориться, что соединение их здесь по признаку цвета условно, более того — мнимо. Ведь, как увидим ниже, исходные значения эпитетов *красный* и *белый* — отнюдь не цветообозначения. Поэтому стремление некоторых исследователей фольклора сопоставить сочетания типа *красна девица* и *бела рубашка* (Богословская 1971, 94—96) вряд ли правомерно.

понентов, они имеют едва ли не номенклатурный характер:

Цвели цветики,
Да поблекли;
Любил молодец красну девицу
Да покинул,—

поется в одной старинной песне. А в другой, записанной П.В.Киреевским, дается такой мудрый совет:

Не созревши черемушку
Нельзя, друзья, рвать,
Не узнавши красной девки,
Нельзя замуж взять.

(Кир. Нов., II, № 1941)

Ясно, что здесь, как и во многих других оборотах из народного обихода *(красный день, красно солнышко, красная заря, красное лето, весна-красна),* эпитет *красный* не обозначает цвета. Он сохраняет древнее славянское значение 'красивый'. *Красная девка* — это просто красавица или, если хотите,— *девица-красавица.* Такой эпитет характеризовал прежде и красивого юношу — *красна молодца* и «мужей добрых» постарше. В Новгородской и Ипатьевской летописях, например, читаем такие характеристики: «Бе же Ростиславъ мужъ добръ на рате (т. е. на воинские подвиги.— *В.М.),* и възрастомъ же лепъ, и красенъ лицемъ, и милостивъ убогымъ»; «Изяславъ мужъ взоромъ красенъ, телом великомъ (велик.— *В.М.*), незлобив нравомъ...»

Этот исходный смысл оборота *красна девица,* правда, далеко не всегда прозрачен для тех, кто не искушен в нашем фольклоре, особенно для иностранцев, изучающих русский язык. Ведь они воспринимают слово *красный* именно в самом актуальном для современного языка значении, так же как

и в другом сочетании, ставшем именем собственным,— *Красная площадь,* которое первоначально тоже значило 'красивая'. Не случайно на все современные европейские и неевропейские языки *Красная площадь* переводится не в историко-этимологическом смысле, а в «осовремененном» цветовом: англ. The Red Square, фр. La place Rouge, нем. Die rote Platz.

Точно так же поступали (а иногда и поступают) некоторые иностранные комментаторы выражения *красная девица* или слова *красавица.* Вот выписка из *легкомысленной* по характеристике В.О.Ключевского) книги французского историка Г.Леклерка об истории России: «Слово *красавица* происходит от слова, означающего красный цвет rouge au féminin(a). Для выражения хорошей женщины говорят прекрасная баба, femme trés rouge, то есть выкрашенная красною краскою». И.Г.Добродомов метко обратил внимание на этот старый «исторический» ляпсус, который может конкурировать разве что со знаменитой «развесистой клюквой». Он приводит и поясняет комментарий И.Н.Болтина, опубликовавшего в 1788 году «Примечания на историю и нынешния России Г.Леклерка, сочиненные генерал-майором Иваном Болтиным» (Добродомов 1980, 5). В этом комментарии дан весьма объективный очерк истории интересующего нас оборота в связи с другими мнимо цветообозначающими эпитетами: «Слово *красный, -ая, -ое* есть славянское, значит *леп, пригож,* а русские перенесли его к красному цвету, по превосходству сего цвета пред прочими, каковым он на глаза их казался. Не знаю я, было ли у русских красному цвету собственное название, кроме слова *алой,* коим ныне густорозовый цвет называем; славяне ж называли его *чермный, червленый* и *румяный.* В книгах славянских и доныне слово *красный* осталось в первобытном его смысле, а в языке русском означением *чермного* цвета. Однако ж и в нынешнем языке русском есть мно-

жество речей, в коих слово *красный* в первобытном приемлется, яко *красное солнце, красный день, прекрасное строение, местоположение, красная девица* и проч. Пословица: *Не красна изба углами, красна пирогами.* В Москве называется и поныне *красное крыльцо, красная площадь,* не потому чтоб были оне некогда красною краскою выкрашены; но по их пригожеству, благолепию. Княгиня Ольга до замужества своего, называлася Прекрасною, по поводу изящныя красоты ея. Во всех приведенных речах и подобных им премногих, слово красный значит *пригожий, благовидный.* Итак слово *красавица* происходит не от слова означающего красный цвет, но от слова *лепота, пригожество;* и *прекрасная баба* не есть femme tres rouge, то есть *выкрашенная красною краскою,* но в превосходной степени *лепая, пригожая, хорошая.* Примечание сие подхватил автор из Бишинговой Географии и тщеславится им яко собственным: но не к стате. Бишинг, не зная славянского языка, написал: выражение *девица красная,* на языке русском значит *девица пригожая* (с. 16). Автор последовал его ошибке, а чтоб не заметили, что примечание сие не его, а чужое, поставил вместо девицы, *баба;* в том он и не погрешил, ибо большая часть тех, кои при Бишинге были девками, в бытность авторову сделались уже бабами».

Как видим, ошибочное толкование оборота *красная девица* привело даже к превращению в «нелепую», т. е. некрасивую *красную бабу,* что вызвало справедливый гнев русского генерал-майора. И действительно — напрасно мы будем искать в словарях, сборниках пословиц или песен соединение эпитета *красный* со словом *баба:* ведь последнее тяготеет к отрицательной окраске, обусловленной не только и даже не столько возрастом женщины, которую на Руси называли бабой, сколько ее социальным статусом. Это хорошо подмечено определением в словаре В.И.Даля: «Баба — замужняя женщина низших сословий, осо-

бенно после первых лет, когда она была молодкою, моло́дицею, или вдова» (Даль, I, 32). Да и попробуйте подставить эпитет *красный* хотя бы в одну из пословиц, где это слово фигурирует: *Где черт не сладит, туда бабу пошлет; Курица не птица, баба не человек* или *Баба с возу, кобыле легче.* После долгих поисков, конечно, можно найти какую-нибудь пословицу типа уральской *Коло паски* (пасхи) *все старухи баски* (красивы), но это скорее подтвердит несоединимость прилагательного *красный* с какими-либо иными обозначениями лиц женского пола, кроме *девица,* чем опровергнет ее. Справедливости ради надо сказать, что аналогична и синтаксическая связь компонентов сочетания *красный молодец,* которое со временем вступает в отношение семантической оппозиции с оборотом *старый хрыч.*

Устойчивость соединения эпитета и существительного в данном случае, следовательно, нерушима. Сочетание вошло в литературный русский язык прежде всего именно как устойчивое обозначение молодой красавицы из простонародья. В нем оно употребляется либо как несколько переработанная цитата народной песни, либо для стилизации «под фольклор»:

Ой, кабы зимою цветы расцветали,
Кабы мы любили да не разлюбляли,
Кабы дно морское достать да измерить,
Кабы можно, братцы, красным девкам верить.

(А.К.Толстой. Ой, кабы)

В стихотворении А.В.Кольцова:

Он вздохнул, запел
Песню грустную;
Далеко в лесу
Раздалась та песнь.
Глубоко в душе

Красной девицы
Озвалась она
И запала в ней.

(Молодая жница)

значение оборота *красная девица* совершенно не меняется, хотя стилистические цели здесь уже несколько иные, «экспрессивно завышенные». Но вот еще один семантический шаг — и это безóбразное сочетание становится образным, а следовательно, и идиоматичным. В нашем случае это шаг как будто и не лексико-семантический, а скорее — грамматический: меняется лишь отношение к роду обозначаемого лица. Если о каком-либо парне сказать *покраснел (зарделся), как красная девица,* то это уже будет устойчивое сравнение, а следовательно, и фразеологизм.

Без сравнительного союза выражение *красная девица (девушка)* давно стало в литературном языке идиомой, характеризующей застенчивого, скромного юношу: «Володя и Дубков называли его (Нехлюдова.— *В.М.*) красной девушкой» (Л.Н.Толстой. Отрочество); «Меня пригласил к себе обедать один мой пансионский товарищ, слывший в молодости за красную девицу и оказавшийся впоследствии человеком вовсе не застенчивым» (И.С.Тургенев. Яков Пасынков).

Таким образом, семантическая граница между устойчивым словосочетанием неидеоматического типа и идиомой оказывается легко проходимой. Такой «переход границы» был подготовлен прежде всего «формульностью» сочетания *красная девица,* его традиционностью и жестким сцеплением входящих в него компонентов.

Еще менее уловима грань между фразеологическим и нефразеологическим значениями у сочетания *белый свет.* Сравним два употребления этого оборота — одно в народной песне, второе — у народного поэта А.В.Кольцова:

Как со вечера приказ отдан был,
Со полуночи ружья чищены,
Ко белу свету в поход пошли.

(Кир. Нов., I, № 190)

Загрустила, запечалилась
Моя буйная головушка:
Ясны очи — соколиные —
Не хотят смотреть на белый свет.

(А.В.Кольцов. Тоска по воле)

Первый оборот как будто представляет собой устойчивое словосочетание, лишенное образности: ведь и эпитет *белый,* и слово *свет* употребляются в своих конкретных значениях. *Белый свет* здесь 'светлое время дня', 'начало дня'. Он входит в «ассоциативный ряд русской народной лирики» (по терминологии А.Т.Хроленко — 1981, 99), в данном случае — в ряд времени: *вечер — полночь — утро.* Поэтому *белый свет* синонимичен в песнях *белой заре:*

Со вечера голова болит,
Ко полуночи переставилась,
Ко белой заре хоронить несут.

(Кир. Нов., I, № 301)

В стихотворении же А.В.Кольцова уже трудно сказать со всей определенностью, какой *свет* конкретно имеется в виду — 'лучистая энергия, воспринимаемая глазом и делающая видимым окружающее' или 'мир, земля, вселенная'. Герой, томящийся в неволе, фактически не хочет видеть ни света солнца, ни окружающего мира. Здесь своеобразный синкретизм и разных значений прилагательного *белый,* и разных значений существительного *свет.*

Собственно говоря, поэт здесь очень тонко отразил древний синкретизм, присущий нашему обо-

роту. Первоначально *белый свет* был своеобразным семантическим дублетом — «маслом масляным», что усиливало выразительность сочетания. Древние тексты показывают, что *белый* и *свет* давно связывались воедино. В Остромировом Евангелии (1056 г.), например, есть такое сравнение: «Ризы его быша бѣлы яко свѣт». Речь идет либо об очень светлых, либо — что то же самое — очень белых церковных одеяниях.

Исходное значение сочетания — 'яркий дневной свет' — в какой-то мере еще сохраняется в некоторых пословицах *(Свет бел, да люди черны),* в песнях, подобных приведенной выше, и в выражении *света белого не видеть* 'не знать покоя и отдыха из-за непосильной работы', 'мучительно страдать от нестерпимой боли, болезни или горя'. Еще в XVII веке этот оборот мог употребляться и в прямом значении. В одном из сибирских актов (1673 г.) читаем: «Пришла стужа и обмороки (т. е. мрак.— *В.М.*) великие, свету не видели». Оборот, возникший на базе этого прямого значения, внутренне раздвоен. С одной стороны, человек не замечает *белого света,* т. е. светлого дня, из-за интенсивной и тяжелой работы. С другой стороны, ему, как говорится в русском фольклоре, «белый свет не мил» из-за сильной боли, болезни или душевных переживаний. Эта раздвоенность отражена и в современном употреблении.

В древнерусском языке выражение *света белого не видеть* могло употребляться без эпитета и без отрицания. Первый случай такого употребления отмечен в новгородской берестяной грамоте № 305, относящейся к XIV—XV векам: «Дай ми света видеть». Это была, по мнению акад. В.И.Борковского, расшифровавшего грамоту, своеобразная народно-поэтическая клятва.

Широко известная в живой речи новгородцев, эта клятвенная формула была усвоена московским деловым языком XVI века. В челобитных она уже стала

своеобразным призывом о помощи, милости и значила, примерно, 'окажи милость, помоги'.

Вот как, например, крепостной крестьянин Е.Клементьев просит своего помещика освободить его от оброка: «Помилуй, государь, бедного сироту, воззри на беспомощного, дай бѣдному свет видать, не дай бѣдному вконец погибнуть» (1671 г.). В современный литературный язык эта устойчивая формула уже не попала (Волков 1974).

О «световом» значении прилагательного *белый* свидетельствует также выражение *средь бела дня* 'днем, когда совсем светло' и устаревшие обороты *белый день* 'целый, полный день', 'светлый период суток', *до бела света* 'до самого утра'.

Слово *свет* у славян уже в глубокой древности имело и пространственное значение — 'окружающий мир, вселенная', 'земля'. Именно в этом ключе было переосмыслено и первоначально «световое» сочетание *белый свет* всеми восточными славянами. Такому переосмыслению способствовало мифологическое противопоставление «этого» света, т. е. светлого, солнечного мира живых, «тому» свету — темному царству мертвых: *Без правды жить — с бела света бежать; Белый свет не клином сошелся на ком-либо; Не мил и белый свет, коли милого нет.*

В образовании оборота немалую роль сыграла и символика белого цвета в русском языке. Она была положительной. С точки зрения древнерусской эстетики *белое лицо, белые руки* и *белое тело* являлись непременным стандартом человеческой красоты. В XIV—XV веках белую одежду носили великие князья. *Белыми людьми* назывались в крепостнической России крестьяне, освобожденные от феодальных повинностей. Эти и многие другие примеры — отражения древнейшего цветового противопоставления: *белый* (положительный) — *черный* (отрицательный). Именно положительными тонами окрашен, как правило, и оборот *белый свет* 'земля со всем существую-

щим на ней, мир, вселенная' и его предложно-падежные вариации *на (всем) белом свете, по (всему) белому свету (ходить, ездить, шататься)* и др.

Процесс перехода фольклорных формул во фразеологизмы, как показывает история приведенных оборотов, связан с длительным и постепенным развитием этой формулы в недрах фольклора. Вместе с тем — и это особенно важно — в фольклорном тексте такие формулы остаются лишь устойчивыми конструкциями с прямым значением и фразеологизация почти никогда не происходит. Вот почему исследователи верно подчеркивают, что «среди фольклорной фразеологии мало идиом и много фразеологических сочетаний» (Ройзензон 1968, 80).

Переход свободного фольклорного сочетания в идиому обычно вызван переключением «жанрового регистра», т. е. перемещением формулы из фольклорного текста в текст художественной литературы. Так, формулы *живая вода* и *мертвая вода* восходят к сказкам, повествующим о чудесном оживлении людей после смерти, когда от окропления мертвой водой срастается плоть, а от окропления живой — мертвый оживает.

В соответствии с фольклорной традицией использует эти обороты А.С.Пушкин в поэме «Руслан и Людмила»:

И вспрыснул мертвою водою,
И раны засияли вмиг,
И труп чудесной красотою
Процвел; тогда водой живою
Героя старец окропил,
И бодрый, полный новых сил,
Трепеща жизнью молодою,
Встает Руслан...

Но вот в письме А.С.Пушкина Н.М.Языкову 14 апреля 1836 г. та же пара сочетаний употребляется в

другом семантическом ключе: «Будьте моим сотрудником непременно. Ваши стихи — вода живая; наши — вода мертвая; мы ею окатили “Современника”, опрысните его вашими кипучими каплями». Тут еще жива связь с фольклорным источником, но уже появилась новая экспрессия, да, пожалуй, и новый смысл: речь идет о живых, естественных и непринужденных стихах. Может показаться, что это значение не отстоялось настолько, чтобы превратить переносное сочетание в образный оборот. Но это не так, ибо и у других современников А.С.Пушкина можно найти подобное семантически обогащенное употребление:

В поэзии, в глаголах провиденья,
Всепреданный, искал я утешенья —
Живой воды источник я нашел.

(А.И.Одоевский. Поэзия)

К переносному употреблению этого оборота тяготеют и современные писатели. Так, у Федора Абрамова он превращен в сравнение: «Сейчас я глаз не мог отвести от Евгении. Просто чудо какое-то произошло, будто ее живой водой вспрыснули» (Деревянные кони).

Еще богаче семантический рисунок этого бывшего фольклоризма в языке советской печати, где, по наблюдениям К.М.Гюлумянц, можно найти такие его значения, как ‘необычайно свежая и чистая вода’, ‘жидкость, изготовленная человеком, эликсир жизни’, ‘источник жизни, силы, бодрости’ (Гюлумянц 1978, 21—24). Не менее ярко семантическое многоцветье фразеологического антипода *живой воды* — *мертвая вода*. Вот одно из его употреблений: «Со времени, когда жил и работал Достоевский, утекло немало воды — не той воды, что живет и растит, а той “мертвой воды”, которая часто являет собой форму пустословия и не дает дышать мысли. Однако эта

мертвая вода пустословия не коснулась многих мыслей Достоевского. Они остались в высшей степени современны» (Лихачев 1981, 65).

Налицо сочное национальное выражение с целой палитрой семантических красок. Все они, однако, замешаны на фольклорной основе.

Хлеб, соль и олимпийский огонь

Второй яркой языковой особенностью русских фольклорных текстов, как уже говорилось, является широкая встречаемость в них так называемых парных слов, парных словосочетаний, или репрезентативных пар, типа *путь-дорога, горы-долы, злато-серебро, гуси-лебеди*. Конструкции такого рода, конечно, известны и в других языках — индоевропейских, тюркских, финно-угорских, но это не исключает их специфичности именно в русском фольклоре. Ведь и здесь, как вообще при решении дилеммы «национальное : универсальное», дело не столько в принципиальном наличии этой конструкции в том или ином языке (в каждом языке «есть всё»), сколько в ее конкретно-лексическом наполнении, взаимодействии внутри этой пары и, наконец, функционировании в текстах. По этим признакам русские парные словосочетания имеют свой собственный национальный колорит, который во многом рожден именно общими «фольклорными переживаниями».

Парные словосочетания, в сущности, являются разновидностью повтора: не случайно некоторые лингвисты называют их либо синонимической (Евгеньева 1963, 178), либо разнокорневой (Коломіець 1962, 58—59) тавтологией. Именно поэтому выражения типа *ни роду ни племени* или *судить да рядить* экспрессивны даже в тех случаях, если они употребляются в прямом, а не переносном значении. Экспрессивна, в сущности, сама «идея тавтологичности»:

повтор подчеркивает «продолжительность действия, интенсивность качества, множества вещей» (Потебня 1899, 562). Подчеркивание этих трех общесемантических моментов присуще всем парным словосочетаниям в фольклоре.

Интенсифицирующая роль парной конструкции приводит к отрыву ее компонентов от конкретно-вещественного значения, к обобщению последнего: *хлеб-соль* — это уже не конкретные продукты питания, а пища вообще, *злато-серебро* — не драгоценные металлы или изделия из них, а материальное богатство, деньги, *горы-долы* — не конкретный ландшафт данной местности, а бесконечно далекое пространство. Не всегда, разумеется, степень обобщенности компонентов парного сочетания столь высока, как у приведенных оборотов: *мать-отец,* конечно, в песнях и былинах остаются и конкретными родителями героя, так же как *гуси-лебеди* — излюбленной в песенном фольклоре стаей пернатых. Но и здесь возможность передать значение таких сочетаний одним словом *(отец-мать* — родители, *гуси-лебеди* — птицы) свидетельствует о несомненном тяготении таких конструкций к семантической обобщенности.

Необычайно широк тематический круг, «обслуживаемый» парными словосочетаниями. А.Т.Хроленко, подвергший детальному анализу репрезентативные пары такого типа в народных песнях, предложил тематическую классификацию, которая вполне приложима к парным оборотам других фольклорных жанров (Хроленко 1981, 61—89). Особенно активны здесь такие семантические «микрополя»:

1. Человек: 'родственники' *(мать-отец, брат-сестра),* 'термины социальных отношений' *(купцы-генералы, цари-князья, княгиня-боярыня),* 'части тела, лица' *(руки-ноги, усы-кудри, усы-борода),* 'внутреннее состояние человека' *(грудь-голова, живот-сердце, грудь-сердце),* 'имена собственные' *(Саша-Маша, Сашенька-*

Машенька, Маша-Дуняша). Ядром этого поля является обозначение родственных отношений;

2. Предметы одежды и туалета: 'ткани' *(атлас-бархат, кумач-китайка, плис-бархат)*, 'меха' *(куницы-лисицы)*, 'предметы одежды' *(шубки-юбки)*, 'обувь' *(чулочки-чеботочки, коты-лапти)*, 'косметика' *(белила-румяна)*;

3. Жилище и домашнее имущество *(двери-окна, хата-баня)*;

4. Пища, питье *(чай-кофе, чай-мед, чай-сахар, пиво-вино, щи-каша, прянички-орешки)*;

5. Материальное богатство *(злато-серебро)*;

6. Животный мир *(гуси-лебеди, крылья-перья, зайка-горностайка, щуки-караси)*;

7. Растительный мир *(калина-малина, ельник-березник, ельничек-осинничек, дуб-вяз, грибы-ягоды, лук-чеснок, хрен-капуста, пшеница-рожь)*;

8. Географическое пространство *(луга-болота, мхи-болота, горы-долы, сад-огород, море-озеро, речка-прудочек)*;

9. Время *(часы-минуты, вечер-полночь)*;

10. Разные предметы *(скрипка-балалайка, нос-корма, коромысла-ведра, щетка-гребенка, свинец-порох)*.

Как видим, парные словосочетания отражают едва ли не весь набор представлений, связанных с жизнью человека и окружающим его миром. И не просто отражают, а отражают поэтически, внося в обозначения этих прозаических понятий элемент фольклорной экспрессии.

И здесь, как и в других типах фольклорных формул, далеко не все словосочетания вливаются в поток общенародного, а тем более литературного русского языка. Но особо яркие, многократно повторенные народными сказителями все-таки вливаются в этот поток и, влившись, переосмысляются и сверкают в нем песчинками золотого запаса русской фразеологии.

Вот всего лишь одна из них, отсеянная из обширного семантического поля парных сочетаний ‘пища’,— *хлеб-соль*. В ней отразились древние представления о хлебе, который у славян и других индоевропейских народов был важнейшим продуктом питания и потому, естественно, не мог не стать ритуальным атрибутом, мифологическим символом и объектом воспевания в фольклоре. Долгое время этимологи были убеждены, что славянское слово *хлеб* — заимствование из готского hlaifs, восходящее к реконструированному прагерманскому *xlaibaz. Лишь недавно Ю.В.Откупщиков убедительно доказал, что это слово связано с рядом балтийских наименований хлеба — латыш. kláips и лит. kliepas, и далее с глагольным корнем *(s)kli-p-/*(s)kloi-p, *(s)kli-p ‘отрезок, кусок’ (Откупщиков 1973). Видимо, это значение и было исходным для названий хлеба и у славян, и у балтов.

Есть нечто глубоко символичное в этом исконном значении. Ведь отрезать можно только от целого, единого. В отрезанном от хлебного каравая ломте — и справедливое распределение материальных благ в общине или в семье, и желание поделиться с ближними самым необходимым, и в то же время причастность к тому социальному целому, трудом которого эти блага созданы. Вот почему бережное и благоговейное отношение к хлебу передавалось с древнейших времен от поколения к поколению.

Невозможно перечислить все обряды и поверья, связанные с хлебом. Особое значение он, конечно, имел в земледельческих обрядах летне-осеннего календарного цикла, связанных с уборкой урожая в поле, с обмолотом зерна и его хранением. Так, у западных славян жницы, выходя на первую жатву, брали с собой ломоть хлеба, а под две первые горсти колосьев, сложенных крест-накрест, клали кусочек хлеба. Возвращаясь с поля домой, крестьяне этот хлеб забирали с собой. Считают, что этот обряд восходит

к древнему жертвоприношению и является пережитком магии плодородия. Важную роль играли ритуальные действия, связанные с хлебом, и на Рождество. У южных славян рождественский обрядовый хлеб, имевший самые различные, нередко весьма прихотливые формы, разламывался и съедался во время праздничного обеда. Здесь этот хлеб также символизировал весенний сев и урожай будущего года.

Ритуальное «ломание» и поедание такого хлеба как бы вливало в каждого участника обряда магическую силу «хлебного духа» и вместе с тем служило особым видом жертв божествам, от которых зависит плодородие.

У восточных славян также многие ритуальные действа связаны именно с хлебом: например, при гаданиях хлеб пускали по воде, выставляли собаке на выбор, клали под подушку, клали в колосья в поле, оставляли на развилке дорог, на предполагаемом месте нового дома и т. д. Или пелись песни (колядки, весенние, жнивные), где выражалось пожелание хорошего урожая хлебов: «Уроди, Боже, жито-пшеницу... на поле снопами, на гумне копами, в клуне — присыпно, а в млыне — примольно, а в деже — подходно, а в печи — печисто, а на столе — кроисто...»

Не меньшее символико-обрядовое значение имел и такой «нерастительный» продукт питания, как соль. Добыча ее была трудоемка, везли ее во многие уголки России издалека, и потому стоила она весьма дорого. Во времена Ивана Грозного, например, пуд соли стоил столько же, сколько добротная крестьянская изба. Но, конечно, не цена соли, не трудоемкость ее добычи и даже не вкусовые качества стали основой для переосмысления этого продукта питания в фольклоре и мифологии. Издавна стало известным редкое свойство соли — предохранять продукты (особенно мясные) от гниения, консервировать их. Отсюда ее основная символика — символика постоянства, вечности, верности, дружбы и уважения (Гвоз-

дарев 1982, 126—127; Шахнович 1984, 87—88). С этой символикой связано множество обрядов, ритуалов, поверий.

Одно из них — о том, что рассыпанная соль приводит к ссоре,— дошло до наших дней с глубокой древности: у греков, римлян и арабов перевернутая солонка знаменовала разрыв дружеских отношений. И наоборот — в знак дружбы гостям подносилась именно соль. На Востоке до сих пор сохраняются «клятвы солью», «союзы соли», «право соли», являющиеся проявлением гостеприимства. В арабских странах, например, так присягают солью: ставят блюдо с солью перед договаривающимися, и каждый должен положить несколько крупинок соли в рот. Арабская поговорка «Соль между нами» значит именно заверение в нерушимой дружбе.

У славян отношение к соли было столь же благоговейным, как и отношение к хлебу. Не случайно поэтому ритуально-обрядовая символика хлеба и соли соединилась у русских, украинцев и белорусов в устойчивый элемент народного этикета.

Оборот *Хлеб да соль!* в России долго являлся приветствием: эту формулу гость обычно произносил, входя в избу, где за столом сидела обедающая семья.

Такое пожелание приятного аппетита — лишь одно из целого ряда добрых пожеланий, составляющих строго регламентированный народный этикет. Гость, входивший в дом, обычно троекратно кланялся в пояс (первый поклон — Богу, второй — хозяину с хозяйкой, третий — всем добрым людям). Затем он желал всем доброго здоровья и спрашивал: «Здорово ли спали-ночевали?» или «Спали-ночевали, весело ли вставали?», не требуя прямого ответа. Если гость заставал хозяев за работой, то он говорил: «Помогай Бог!» или «Благослови, Господи!», если же за отдыхом — «Беседуйте!» или «Сидеть Бог пóмочь!»

Кроме формулы *Хлеб да соль!* чисто «застольную» специфику имело и второе приветствие — *Чай да са-*

хар!, употреблявшееся при чаепитии. Хозяин же в ответ на такие пожелания обычно говорил: «Милости просим!» или «Добро пожаловать!» или «Садись — гостем будешь!» или «Хлеба кушать!» и т. д.

Сейчас в качестве формулы этикета оборот *хлеб да соль,* к сожалению, сдает позиции, вытесняемый полукалькой из французского — *приятного аппетита* (Bon appétit!). Впрочем, нельзя сказать, что это древнее русское выражение окончательно списано в архив и стало безнадежным этнографизмом и историзмом.

В советской литературе оно употребляется достаточно часто. Вот ситуация из повести Л.И.Пантелеева «Пакет»: герой пытается сжевать и проглотить опечатанный сургучом пакет с важным военным документом, чтобы он не достался белогвардейцам: «Глотать противно. А главное дело — без соли, без ничего, так, всухомятку жую. А мой конвоир, понимаете, улыбаться перестал и винтовкой играть перестал, и сурьезно за мной наблюдает. И вдруг он мне говорит... Тихо так говорит:

— Эй! — говорит.— Хлеб да соль».

«Ванюшка Найденов, будто не замечая холодноватой сдержанности в лицах хозяев, улыбаясь сказал:

— Хлеб-соль вам!

Не успел Аким рта раскрыть, чтобы, не приглашая к столу, проронить скупое "спасибо" или отделаться грубовато-шутливым: "Ем, да свой, а ты рядом постой", как Найденов торопливо продолжал:

— Да вы не беспокойтесь! Не надо! А впрочем, можно и позавтракать... Я, признаться, сегодня еще не ел» (М.А.Шолохов. Поднятая целина).

И в наши дни на «Хлеб да соль!» могут шутливо ответить: «Едим, да свой, а ты рядом постой!» Такие расширения формулы свидетельствуют о ее негаснущей известности и «обкатанности» в народной речи. Не случайно писатели используют их для повышения экспрессивности текста и речевой характеристики героев.

Этикетный смысл формулы *хлеб да соль* также восходит к ритуалам, обрядам, поверьям. Хлебом, пирогами, пряниками на Руси одаривали, например, на масленицу все родственники и близкие молодую супружескую чету, что символизировало приобщение одариваемых к семейному столу. С этим в какой-то мере связан и широко распространенный обычай встречать хлебом-солью молодых на свадьбе, именитых и почетных гостей и даже — в скотоводческих обрядах купли-продажи скота — новокупленную хозяином скотину.

Материальная и духовная символика *хлеба-соли* отразилась почти во всех жанрах русского фольклора. В русских народных песнях, как мы видели, именно фольклорная формула *хлеб-соль* составляет ядро тематической группы 'пища, еда' и, по справедливому наблюдению А.Т.Хроленко, является ее самым обобщенным представителем.

Прошу милости на свадьбу
Хлеба-соли моей кушать,
пива-вина моего пити,—

поется в одной из свадебных песен (Соб., V, 626), и здесь обрядовость, «этикетность» и фольклорность переплетаются.

Достаточно часто встречается оборот *хлеб-соль* и в сказках. Его можно отнести к медиальным (срединным) формулам, которые не начинают и не заключают повествования, а рассыпаны по всему сказочному тексту, сопровождают какого-либо героя или его действия, акцентируют какой-либо эпизод сюжетной канвы и т. д. Любопытно четкое противопоставление этой сказочной формулы в румынских и русских сказках (Рошияну 1974, 115), где они имеют различные функции. У румын она используется как формула угрозы — «хлеб с солью со мной больше не будешь есть» — и относится к ситуации конфликта

внутри семьи. Это угроза разрыва семейных отношений.

Вот типичный сюжет румынской сказки с такой формулой. У старика умирает жена, он женится вторично. Новая жена возненавидела детей от первого брака мужа и пытается избавиться от них с помощью этой сакральной формулы, обращенной к старику: «Увези детей в лес, а то хлеб с солью со мной не будешь есть».

В русских же сказках формула *хлеб-соль* употребляется в русле общефольклорной символики гостеприимства. Так, царский сын, стрелец-молодец — герой сказки «Жар-птица и Василиса-царевна» приветствует Василису следующими словами: «Здравствуй, Василиса-царевна... Милости просим хлеба-соли откушать, заморских вин испробовать» (Аф., I, 425). А в другой сказке («Два Ивана — солдатских сына») родная сестра змеев, обернувшись красной девицей, этой же формулой приглашает солдатского сына Ивана откушать в ее горнице: «Хлеб-соль, добрый молодец! Зачем на дворе кушаешь?» (Аф., I, 355).

В таком же благожелательном ключе употребляется формула *хлеб-соль* и в других жанрах фольклора, даже и в столь специфическом, как заговоры. Так, в белорусском заговоре против лешего необходимо отвесить ему двенадцать поклонов на все четыре стороны (ни в коем случае не крестясь, ибо он «нехристь») и, опустив руки, пройти по кругу, приговаривая: «Лес цеснóй (честный.— *В.М.*), царь домовóй, хозяин большóй, и прошу я вас с хлебом с солью, с белой рубашкой, с красной рубахой, с низким поклоном — простите, благословите» (Шеин 1893, 522). *Хлеб-соль* здесь не просто словесная формула, но одновременно и ее «материальное» воплощение. «Заговаривая» лешего, обычно брали с собой хлеб, завернутый в чистую тряпочку, который клали в глухом лесу на сухую колоду. Заговор произносили обыч-

но после захода солнца. Как видим, тут налицо «подкуп должностного лица» — хозяина леса прямо на месте исполнения его служебных обязанностей.

Особой активности, пожалуй, формула *хлеб-соль* достигает в таком лапидарном жанре фольклора, как пословицы. Вот пословицы, записанные в XVII—XVIII веках: *Хлеб-соль вместе, а рыбка в дел* (т. е. отдельно); *Хлеб с солью бранится; Хлеб-соль за ворота — и колом не разворотишь; Велика твоя хлеб-соль, а все корочки* (Сим., 148, 150, 213); *Хлеб да соль — всему голова; Хлеб да соль лихого не попустит* (ППЗ, 114).

А в разных позднейших паремиологических собраниях — целые россыпи пословиц с этой формулой: *Сколько ни думай, а лучше хлеба да соли не придумаешь; За хлебом-солью всякая шутка хороша; Хлеб-соль ешь, а правду режь; Соли нет — слова нет, а хлеба не стало — и поговорка стала; Спасибо тому, кто поит и кормит, а вдвое тому, кто хлеб-соль помнит; Пошло было на хлебы, да соль своротила; Хлеб-соль — заёмное дело...*

Во всех этих пословицах сочетание *хлеб-соль* имеет то же широкое значение, что в песенных и сказочных формулах, которые означают пищу, продукты питания вообще. Это значение — ‘еда, пища, угощение’,— ввиду его обобщенности, и вторая, переносная его семантическая ипостась — ‘забота, попечение’ и делают оборот *хлеб-соль* фразеологизмом. Фольклорным «духом» веет и от выражения *водить хлеб-соль с кем-либо* ‘водить дружбу, компанию, знакомство’ (ср.: водить хороводы/круги).

Симбиоз материально-вещественного, обрядового и фольклорного содержания формулы *хлеб-соль* способствовал ее сохранению и в русском национальном сознании, и в литературном языке. Многие современные обычаи и ритуалы, творчески преобразовав и обогатив его содержание, хранят древнейшее уважение к хлебу, которое досталось нам от предков.

На свадьбах во дворцах бракосочетаний молодоженам теперь подносят каравай хлеба и соль, желая тем самым будущей семье благополучия и достатка. На целине такой каравай подносится во многих совхозах водителям колонны с хлебом нового урожая.

На Олимпиаде 1980 года торжественное поднесение *хлеба-соли* было возведено в ранг официального приветствия гостей этого спортивного праздника. На границе СССР олимпийский факел, зажженный в древней Олимпии, встречали посланцы всех союзных республик бывшего Советского Союза. И при этом участникам эстафеты — представителям стран, по которым она проходила,— Греции, Болгарии и Румынии — были преподнесены хлеб и соль в знак гостеприимства ко всем олимпийцам, направлявшимся в Москву.

Так древний греческий обычай эстафетной передачи олимпийского огня неожиданно слился в единое целое с не менее древним славянским обрядом, символизирующим доброжелательство и миролюбие к тем, кто приходит как желанный гость.

Гоясы и сказка про белого бычка

Мы видели, сколь универсальны по своему межжанровому распространению в фольклоре могут быть те или иные формулы. Но содержательный акцент несколько меняется в зависимости от задачи воспроизведения действительности, имеющей для каждого жанра определенную специфику. Былины или предания, например, чаще всего сосредоточены на важнейших сюжетах славянской или русской истории, календарно-обрядовые песни — на важнейших этапах сельскохозяйственной деятельности, пословицы и поговорки — на морально-этическом кодексе народа. Вот почему определенные формулы, выкристаллизовавшиеся в том или ином жанре, в произве-

дениях других жанров практически не встречаются. В таком случае формула обречена на «чисто» фольклорное существование. Лишь немногие узко-жанровые сочетания попадают во фразеологию литературного языка — большинство из них остается на подступах к нему даже несмотря на широкую известность. Мы уже видели на примере сказочного зачина *жили-были,* который имеет узко-жанровую специфику, что он так и не попал во фразеологические кладовые, в то время как инициальная формула с более широким жанровым диапазоном — *молочные реки, кисельные берега* — стала одной из идиом русского языка. Аналогична судьба многих формул, специфичных и для других жанров.

Вот привычный нам с детства оборот — *гой еси!* В сознании каждого русского он неразрывно связан с былинным речитативом, с подвигами Ильи Муромца, с удалыми пирами, бранной сечей и киевским князем Владимиром Красное Солнышко.

Былинный цикл об Илье Муромце начинается с момента, когда калики перехожие приходят в город Муром, где «стар казак» сиднем сидит на печи вот уже тридцать лет.

Как пришли ле тут две калеки нонь убогие,
Как зашли нонче к ему, Богу помолилися,
Говорят они старóму Илье Муромцу:
«Ох ты ой еси, старыя Илья Муромец!
Ты ставай-ко нонче с печеньки муравленой».

(Исцеление Ильи Муромца//
Былины 1957, 64)

Конечно, при желании фольклорист может отыскать *гой еси* и в некоторых других видах устного народного творчества. так, в исторических песнях XVI—XVIII веков это приветствие тоже широко встречается:

Уж ты ой еси, мое дорого дитя!
Што же ты приехал не по старому?
Али пир-от тебе бывает не по юму
(не по уму.— В.М.)?

(Исторические песни русского народа XVI—XVIII вв. Пг., 1915, с. 556)

Нельзя не видеть, однако, что эта записанная в Архангельской губернии песня напоминает и по ритмике, и по содержанию именно былину: не случайно известный специалист в области фольклора и древнерусской литературы В.П.Адрианова-Перетц подчеркивает, что начало песни — приведенный отрывок — «построено на обычном былинном мотиве» (Адрианова-Перетц 1974, 69).

Определенную (во всяком случае географическую) зависимость от былины имеют и те заговоры, в которых встречается данный оборот: «Гой еси, буйный ветер, пособи и помоги мне»; «Гой еси, солнце жаркое, не пали и не пожинай ты хлеб мой, а жги и пали полынь-траву» (Майков 1869, 122). Поэтому можно с полным правом считать, что сочетание *гой еси* — специфично былинная устойчивая формула.

Что же она значит? В словарях, где она отражена уже с 1704 года, *гой* толкуется общó — как призыв или акцентовка обращения к кому-либо (БАС, III, 208). И действительно, обычно герои былин употребляют это сочетание как оклик, как призыв послушать то, что будет сказано и, пожалуй, чаще всего как приветствие или благое пожелание. Понять конкретное собственное значение этого *гой еси* невозможно без этимологического экскурса.

Этимологи и фольклористы до недавнего времени единогласно связывали слово *гой* с древним глаголом *гоити* 'ухаживать, откармливать', 'исцелять' и под. Учитывая, что *еси* — это устаревшая форма связки *быть* во 2-м лице ед. числа, можно установить, что буквально *гой еси* значит 'Будь здоров!' (Фасмер, I, 427).

Недавно фольклорист и музыковед М.А.Лобанов в докладе выдвинул новую гипотезу о происхождении этой былинной формулы. Основанием для сомнений в традиционной трактовке для него явилась прежде всего очень узкая зона распространения этой формулы при широкой — общеславянской и вообще индоевропейской — представленности глагола *гоити*. Он обращает внимание еще на формальные варианты *гой еси — ой еси, а и гой еси, ай да ты еси, гоясы* и др., которые не всегда можно подвести формально под названный глагольный корень.

М.А.Лобанов предполагает связь былинной формулы *гой еси* с так называемым «гойканьем» — подачей голосовых сигналов (мелодии-кличи) при пастьбе скота. Эти сигналы, подаваемые низким, но очень напряженным голосом, записаны от мужчин-пастухов на довольно узком ареале (бассейн реки Мсты) в бывшем Петрозаводском уезде и, правда как «ейканье», в бассейне Мологи. Само слово *гойкать* зафиксировано лишь в Новгородской и Вологодской областях. Автором приводятся и финно-угорские аналогии, например, шведские пастушеские мелодии, называемые köka, kauka, hoja. При таком подходе первичным значением былинной формулы оказывается магическое наименование: *гой* якобы «заключало имя того, кто призывался, т. е. некую магическую силу, которую призывает тот или иной герой.

Предположение М.А.Лобанова интересно, ибо в традиционной версии далеко не все безупречно доказуемо. Сомнительна прежде всего диспропорция общеславянского ареала глагола *gojiti и осколочность былинной формулы (русский Север), а также отсутствие причастного форманта у корневой морфемы *гой-:* по аналогии с *жив* (от *жити)* здесь должно было быть, скорее, нечто вроде *гойив*.

Принять «междометную» гипотезу тем не менее трудно. Самым слабым ее местом является семантика: ведь любое, даже «магическое» значение междо-

метия вступает в смысловое противоречие со связкой 2-го лица настоящего времени. И заговорное употребление формулы, на которое тоже ссылается автор, можно, скорее, истолковать как пожелание исцеления, чем как окликание.

Особенно ярко и однозначно акцентировано пожелание здоровья именно в былине об Илье Муромце: калики перехожие не только пожелали герою «Ох ты гой еси», т. е. быть здоровым, но и сами же привели это пожелание в исполнение.

Смущает, конечно, наличие вариантов нашей формулы. Некоторые из них, действительно, являются лишь формальными модификациями *гой еси,* на что указывает их место и функция в былинном тексте. Так, в былине «Михайло Данилович» сказитель превращает ее в *вой еси:*

Говорил Игнатий сын Данилович:
«Уж ты вой еси, красно солнышко Владимир-князь!»

(Былины 1957, 163)

А в исторической песне XVIII века трансформация заходит еще дальше — до конденсации оборота в одно слово:

Ой да сказал-то, сказал Игнат-сударь,
А сказал он своим ко́зачкам:
Ой вы гоясы да ребятушки, а вы донски...
А вы донские ко́зачки!

(Исторические песни XVIII века.
М., 1971, с. 98)

Как видим, здесь искусственно созданное слово *гоясы* выступает почти как синоним к *ко́зачки* (донские казаки).

Такие случаи, однако, не следует смешивать с теми былинными контекстами, где налицо явное междометие — типа «Ах ты душенька, Добрыня сын

Никитич!» или «Ой же ты, змея было проклятая», которые М.А.Лобанов привлекает в пользу междометной трактовки. Легко убедиться, проведя текстуальный анализ, что они имеют явно иную семантику и функцию, чем *гой еси,* на что указывает между прочим и отсутствие глагольной связки.

Ареальный аргумент против традиционной версии в какой-то мере можно снять с помощью некоторых параллелей, на которые прежде не обращали внимания. Особенно здесь показательно современное чешское приветствие ahoj! 'будь здоров, привет!' Семантически оно, как видим, весьма близко к формуле благожелания в былинах. Но авторы чешских этимологических словарей объясняют его также междометно. В.Махек возводит его к нижненемецкому междометию ahoi, которое является окликом моряков, водников или туристов (Machek 1971, 34).

Этот морской оклик равноценен русской «Эй!». Й.Голуб и Ф.Копечны возводят чешское ahoj к английскому ahoy! (Holub — Kopečný, 59), которое является узкоспециализированным: так кричат в английских портах, либо подзывая лодку к берегу, либо от радости, что на берегу вдруг видят лодки.

Более углубленное погружение в семантику нижненемецкого и особенно английского оклика, от которого производят чешское приветствие, показывает сомнительность их прямой этимологической связи. Англ. ahoy употребляется чаще всего в профессиональных сочетаниях-окликах: Ship ahoy! («На корабле!» «На судне!»), All hand ahoy! («Аврал!») и под. Никакого следа такой морской оттеночности в чешском ahoj! не сохранилось. В английском же, как видим, абсолютно нет значения пожелания здоровья или приветствия, которое является исключительно семантической характеристикой чешского слова.

Очень важен здесь вопрос хронологии. Чешские этимологи уверенно относят ahoj к довольно позднему времени, связывая его с туристским (так называ-

емым трампским) движением 30-х годов XX века, когда приветствие якобы стало распространенным. Уточнить хронологические рамки, однако, помогают данные древнечешского языка. Дело в том, что в нем давно уже зафиксировано исконно славянское слово hoj в значении 'изобилие, богатство, благо', которое в контекстах сохраняет как будто оттенок пожелательности: «Bud' pokoj v tvéj moci a hoj v tvich twirzech» (букв.: будь мир в твоей державе и изобилие в твоих твердях, т. е. крепостях) или «Hoy milujícím tebe» Благо да будет любящим тебя) (Sl. Strčs., I, 450). Примеры такого рода можно найти и в южнославянской зоне, где (в сербохорватском и словенском языках) слово *гој* значит 'мир, покой' и 'упитанность, откормленность' (ср. с.-х. *гојан* 'откормленный, упитанный'). Автор четырехтомного словаря сербохорватского языка П.Скок убедительно объясняет и словообразовательную связь глаголов gojiti и родственного žiti с goj: она аналогична образованию славянского loj 'жир' от глагола liti 'лить' (Skok, II, 586). Приводя эти факты, правда, нельзя умолчать и о том, что в некоторых славянских зонах есть и кличи, подобные тем, которые привел в докладе М.А.Лобанов. Так, в валашских говорах чешского языка есть и «окликательное» междометие a hoj (hóóój) 'клич на коров или волов при пахоте или езде, чтобы они ехали или тянули медленнее'. Вместе с тем его значение никак не увязывается с «пожелательным» пафосом чешского ahoj! 'будь здоров, привет!'

Как видим, славянские соответствия говорят скорее в пользу традиционного этимологического объяснения формулы *гой еси.* Вместе с тем нельзя отрицать, что как своеобразное былинное приветствие, образованное от глагола *гоити* 'ухаживать, откармливать', 'исцелять', оно оформилось и «отстоялось» именно на русском Севере. При этом забвение исходной связи могло привести к смешению *гой еси* с кличем — отсюда варианты *ой еси, ай и ты еси, вой*

еси, гоясы,— что актуализировало его и обеспечило ему бóльшую сохранность и долголетие, чем в других славянских языках.

Для нас особенно важно, что это древнее приветствие, первоначально значившее 'будь здоровым (т. е. хорошо питающимся, откормленным, а потому и сильным)', выкристаллизовывалось в недрах одного фольклорного жанра — былины. Это обеспечило ему жизнестойкость и в то же время не позволило войти во фразеологический арсенал других жанров фольклора и вообще стать активной частью общелитературной идиоматики русского языка.

Разумеется, узкожанровая привязка не может считаться единственной причиной того, что обороты типа *жили-были* и *гой еси* не достигли фразеологических вершин. Этому помешал также их безóбразный характер и некоторая терминологичность и трафаретность, которые обычно снижают экспрессивность сочетания, столь необходимую для фразеологизации. Если фольклорные формулы типа *молочные реки, кисельные берега,* как мы видели, обрастали вариантами, образно обогащались и трансформировались, меняли свою позицию в сюжетной ткани сказки и других видах фольклора, то зачин *жили-были* и былинное *гой еси* так и остались строго «формульными» образованиями.

При наличии определенных условий, следовательно, та или иная фольклорная формула может все-таки «прорваться» во фразеологический фонд, даже не успев пройти «сквозь строй» межжанрового употребления. Типичным примером в этом отношении, пожалуй, является шутливый оборот *сказка про белого бычка:* ведь уже слово, с которого он начинается,— своеобразный фольклорный паспорт, свидетельствующий о его «сказочном» происхождении.

Правда, в последнее время в том, что сказка здесь значит именно «сказка», некоторые ученые стали сомневаться.

В яркой популярной книге В.В.Колесова «История русского языка в рассказах» есть весьма оригинальная гипотеза о происхождении оборота *сказка про белого бычка* (Колесов 1982, 73—76). Это место для автора является особенно важным, ибо здесь он объясняет, «откуда появляются идиотизмы» (так называли идиоматические выражения в XVIII веке) русского языка. Принцип исторического толкования таких «идиотизмов», по мнению В.В.Колесникова, должен быть покомпонентным: этимология каждого слова, входящего в сочетание, может стать ключом к разгадке исходного образа. Классическим образцом такого подхода как будто и служит расшифровка выражения о белом бычке.

Слово *сказка,* по мнению В.В.Колесова, имеет здесь свою семантическую специфику, ибо оно еще в XVIII веке означало не только хорошо знакомый нам фольклорный жанр, но и короткий рассказ, т. е. отчет, сжатый вывод какого-либо дела, повествования и т. д.

С исторической точки зрения и употребление предлога *про* в этом обороте не соответствует современному. В.В.Колесову представляется, что вариант *сказка о белом бычке* — результат ошибочного смешения предлогов. В исконном же виде *про* имело древнее значение 'для, ради кого или чего'. Именно этот факт дает импульс для принципиально иного прочтения исходного смысла выражения. «А ведь на самом-то деле сказка не о белом бычке, а для белого бычка,— пишет В.В.Колесов.— И это меняет все дело» (74). Далее следует любопытный экскурс в «глубинную» этимологию слова *бычок* и его фразеологического окружения.

В этом экскурсе автор приводит читателя от поговорочного *бычка* к его этимологическому «родственнику» *(бык — бука — бучать — бъчела) — пчеле,* которая как будто бы и сейчас еще по звуковому составу близка к этому «родичу». Оба «упитанные и мычат,

вернее, *бучат*. Издают густой низкий звук, непрерывный, угрожающий». А слово *белый*, которое в данном фразеологизме, по мнению В.В.Колесова, употреблено тоже в самом древнем значении — 'бесцветный, невидимый',— «указывает, что пословичный бычок действительно не коровий сын» и даже не пчела, а «маленькое существо, пускай и невидимое, но прекрасно слышимое, которое гудит над нами, вокруг нас и в нас самих и ради которого мы должны сочинять сказки...».

Так покомпонентный принцип толкования данного выражения заставляет автора сделать вывод о том, что все четыре слова «изменили свой первоначальный смысл и это привело к изменению сочетания в целом». «Вы, например, вкладываете в него совсем другой смысл, чем я,— пишет В.В.Колесов,— а мы оба очень далеки от исконного значения этой идиомы. Предположительно она означала следующее: "растолковать (нечто) незримому собеседнику"» (74).

Посмотрим, подтверждается ли такое толкование языковыми фактами. При этом надо решить принципиальный для исторического анализа фразеологии вопрос: возможно ли полное смысловое «переодевание» исконного оборота? Действительно ли все четыре слова, образующие это сочетание, абсолютно потеряли свое изначальное значение?

Первое слово *сказка*, действительно, имело прежде те значения, которые названы В.В.Колесовым. Однако при этом столь же широко и активно употреблялось и то значение, к которому мы теперь так привыкли — 'народно-поэтическое повествование о вымышленных лицах, событиях, обычно с участием волшебных, фантастических сил'. Оно выросло и в народной речи существовало «на равных» с более общим значением слова *сказка* — 'любое сказывание, повествование, независимо от того, вымышленное оно или действительное'. Не случайно С.И.Котков, называя свою книгу «Сказки о русском

слове», подчеркивает, что так называли, «между прочим, и любые достоверные сведения — устные и письменные» (Котков 1967, 4). Это «между прочим» — весьма уместная оговорка, ибо традиционное понимание сказки, сказки народной, с вымышленными лицами и сюжетами, конкурировало с другими значениями слова. Конкурировало, правда, в живой речи, поскольку в письменных источниках такое значение отмечается лишь с XVII века. Однако наличие украинского и белорусского *ка́зка* 'сказка' свидетельствует о его бо́льшей временно́й отдаленности: оно относится, по-видимому, к периоду древнерусского единства наших народов. Эта конкуренция в итоге и привела к полной победе более специального «фольклористического» употребления, которое мы сейчас знаем.

Следовательно, сразу и безоговорочно считать сказку в нашей поговорке не сказкой лишь на основании того, что прежде это слово могло иметь и (именно «и», а не «только»!) другие значения, опрометчиво, тем более, что в русском фольклоре есть народная с к а з к а о пресловутом белом бычке. Она относится к разряду так называемых докучных сказок, где начало переходит в конец, замыкая собой «докучный» заколдованный круг:

«Сказать ли тебе сказку про белого бычка?» — «Скажи».— «Ты скажи, да я скажи, да сказать ли тебе сказку про белого бычка?» — «Скажи».— «Ты скажи, да я скажи, да чего у нас будет, да докуль это будет! Сказать ли тебе сказку про белого бычка?» (Аф., III, 305).

Как видим, и по сочетанию *сказать сказку,* и по всему приведенному «повествованию» о белом бычке, речь здесь не идет о каком-то архаичном «рассказе о реальных, действительных событиях», которые имеет в виду В.В.Колесов. Дополнительным, но весьма важным аргументом здесь являются украинское *(казка про білого бичка)* и белорусское *(казка пра бе-*

лага бычка) соответствия нашего оборота, в которых *казка* обозначает именно народную сказку, о чем ярко свидетельствует украинская пословица *В пісні правда, а в казці брехня.* Следовательно, первое слово в нашем обороте не меняло своего значения с тех времен, когда он возник.

Это же можно сказать и о предлоге *про.* Действительно, его древним значением было 'для, ради'. Однако и привычное нам значение объекта повествования нельзя назвать слишком уж новым: оно встречается не только во всех восточнославянских языках, но известно и в чешском (например, být nadšen pro koho 'быть в восторге от кого'), и в сербохорватском *(знати про то* 'знать об этом'), где фиксируется, правда редко, уже в XVI веке. Не случайно автор специального этимологического словаря служебных слов Ф.Копечны, реконструируя древнейшее значение праславянского pro как 'сквозь, через', считает, что целевая функция этого предлога весьма близка к объектной (Kopečný 1973, 216—220). Иными словами — 'для, ради' и 'о' связаны одной древней семантической нитью. Во всяком случае наличие последнего значения в русском, украинском и белорусском языках (ср. укр. *размовляти про що,* бел. *гаварыць пра каго-небудзь* и под.) свидетельствует о его достаточной древности.

Следовательно, вновь возникает вопрос о возможности традиционного понимания этого предлога в выражении о белом бычке. Если опять обратиться к тексту докучной сказки, то мы увидим, что ее начало вступает в явное противоречие с предложенным В.В.Колесовым объяснением: «Сказать ли **тебе** сказку про белого бычка...». Это **сказать тебе** аннулирует возможность понимания предлога как целевого: ведь *тебе* — это 'для тебя', значит, не может быть одновременно и 'для бычка', независимо от того, какое существо под этим бычком подразумевается. Приходится перевести этот сказочный

зачин единственно возможным «рассказать тебе сказку о белом бычке».

Если два слова в этом выражении употреблены в привычных современному уху значениях, то, может быть, и два остальные тоже сохранили свою семантическую исконность?

Чтобы доказать это, нужно обратиться к фольклорному диалектному материалу. Нет ли там каких-либо вариантов, указывающих на существа, подобные реконструированному В.В.Колесовым маленькому и гудящему в тумане «невидимому» собеседнику-жучку?

Оказывается, нет. Но зато можно найти подобные обороты, связанные с конкретными видимыми и осязаемыми животными. Речь идет прежде всего *о белой козе,* которая является фразеологическим синонимом *белого бычка:* укр. *ка́зка про білого бичка — ка́зка про білу козу.* Эта же *белая коза* вошла и в русскую пословицу *Ты ближе к делу, а он про козу белу,* которая говорит о том, кто не хочет или не может понять чего-либо, или упоминается тогда, когда невозможно с кем-либо договориться. Пословица эта может и несколько трансформироваться: например, у В.Распутина в «Прощании с Матёрой» она употребляется в форме *Я ей про дело, она — про козу белу.* Любопытно, что в художественной литературе возможна и замена *белой козы* на *белую собаку:*

«— Это враки! — воскликнул Захар.

— Ну, вот и возьмите дурака! — злобно выругался дед Алексей.— Ему говорят дело, а он — собака бела. Коли тебе говорят, так, стало быть, не враки!» (С.Семенов. Брюханы. Цит. по: Жуков 1966). Нетрудно увидеть, что украинская *казка про білу козу* и русская пословица о той же козе тесно связаны сюжетом какой-то общей докучной сказки, хотя их переносные употребления различны.

Подобный мотив можно найти и во фразеологии некоторых других народов, уходящей корнями в «сказочный» сюжет. Например, кашубское выражение

gâdac o čarñim buli (букв.: говорить про черного быка) значит ‘рассказывать про белого бычка, т. е. твердить одно и то же’, латышское pasaka par balto vistiņu (букв.: сказка о белой курочке), молдавское *повестя ку кукушул рошу* и румынское povestea cu cocoşul roşu (букв.: сказка с красным петухом) — то же, что наше *сказка про белого бычка.*

В русских докучных сказках встречаются и другие животные или птицы. Так, недавно известный собиратель фольклора В.С.Бахтин записал в Ленинградской области докучные сказки о медведе и о вороне:

Встал медведь на колоду —
Бултых в воду!
Уж он в воде мок, мок,
Уж он в воде кис, кис,
Вымок, выкис,
Вылез, высох.
Встал медведь на колоду...

Едем дальше, видим — мост,
На мосту ворона сохнет.
Хвать ее за хвост,
Шасть ее под мост —
Пусть она помокнет!
Едем дальше, видим мост,
Под мостом ворона мокнет.
Хвать ее за хвост,
Шасть ее на мост —
Пусть она обсохнет!
Едем дальше...

(Бахтин 1982, 511—512)

Давно известна и подобная сказка о журавле с журавлихой: «Жил-был журавль с журавлихой, поставили они стожок сенца — не сказать ли опять с конца?». Ее использует Лесков в несколько измененном виде, как бы «поясняя» эту сказку хорошо зна-

комой присказкой о сороке и Якове: «Все одна докучная басня: жили-были кутыль (севернорус. *кутыль* 'узел'.— *В.М.*) да журавль, накосили они себе стожок сенца, поставили посеред польца, не показать ли вам опять с конца? Зарядила сорока Якова и с тем до всякого» (Обойденные).

Иногда в таких сказках главными героями выступают люди или мифические персонажи вроде севернорусской бабы-Яги — Ша́кши: «Жил-был старик, у старика был колодец, а в колодце-то елец (рыба голавль.— *В.М.*), тут и сказке конец»; «Жил-был царь, у царя был двор, на дворе был кол, на колу мочало; не сказать ли с начала?» (Аф., III, 305); «Жила-была бабушка на краю сельца. Поставил дедушка бабушке стожочек сенца. Не рассказать ли сказочку с конца?» (Бахтин 1982, 511); «Скажи сказку! — Про Шакшу-белоглазку? — Скажи вторую! — Про Шакшу шарсную? — Скажи третью! — Про Шакшу с клетью? и т. д.» (Черепанова 1983, 88). Подобные сказки можно найти и у других восточных славян, например, у белорусов: «Ишоў бай по сцяне́, паплеў ла́пци сабе́ и жане́, и дзяцёнку на лапцёнку, а ци ба́ишь, ци не?» (Ляцкий 1897, 14). *Бай* здесь мифический персонаж, рассказывающий сказки.

Дает ли весь этот материал ответ на вопрос об исходном значении слов *белый бычок?*

Кажется, что дает. На фоне достаточно разнообразных цветовых эпитетов к наименованиям персонажей докучных сказок становится ясным, что наш поговорочный бычок никак не мог первоначально быть «бесцветного цвета». Ведь если реконструируемого гудящего бычка и можно априорно признать белым в смысле 'невидимый, не имеющий цвета и контура', то русскую и украинскую *белую козу* или *белую собаку,* латышскую *белую курочку* или молдавского и румынского *красного петуха* никак не назовешь невидимыми или бесконтурными. На «цветность» прилагательного *белый* в таких выражениях указывает и

антонимический эпитет *черный* к кашубскому обороту *говорить про черного быка,* которое, как мы видели, от такой антонимии не меняет своего фразеологического значения.

Фольклорные факты, наконец, явно свидетельствуют и о том, что *бычок* в нашей поговорке всетаки именно «коровий сын». Это доказывают «животные» параллели *белого бычка — коза, собака, медведь, курочка, петух, журавль, ворона, голавль,* которые встретились нам в докучных сказках. Даже такие мифические существа, как Ша́кша или белорусский бай совершенно непохожи на эфемерного, бесконтурного «гудящего» бычка, реконструированного В.В.Колесовым. О том, что это — всего лишь гипотетическая реконструкция, свидетельствует и «Словарь русских народных говоров», где под словом *бычок* не регистрируется ни одно значение, которое хотя бы отдаленно напоминало родственника пчелы. Это и понятно: ведь *бык* и *бъчела,* действительно восходящие к общему индоевропейскому корню, перестали быть прямыми родственниками уже в праславянскую эпоху (ср. различия этих слов не только в русском и украинском, но и в чешском или в болгарском), а поговорка о белом бычке относительно поздняя, о чем говорит отсутствие аналогичных оборотов в южнославянских и в большинстве западнославянских языков.

Итак, лингвистический анализ, основанный на учете фразеологической модели, объединенной общим значением и структурно-синтаксической формой, заставляет вернуться к традиционному объяснению оборота о белом бычке, которое было известно уже в прошлом веке (Мих. 1912, 80; Макс., 204) и перекочевало в новейшие собрания крылатых слов и пословиц (Аш., 611—612; Фелицына, Прохоров 1988, 96). Это толкование основано на объективной интуиции носителей русского языка, живо ощущающих связь оборота о белом бычке с докучной сказкой.

Интуитивное «чувство» сказки ярко передал Пушкин, не только одним из первых употребивший фольклорный оборот в письменной речи, но и показавший своим употреблением *(бык* вместо *бычок)*, что здесь скрыт именно «бычий» образ: «Мой Дельвиг, я получил все твои письма и отвечал почти на все. Вчера повеяло мне жизнию лицейскою, слава и благодарение за то тебе и моему Пушкину! Вам скучно, нам скучно: сказать ли вам сказку про белого быка?» (Письмо Дельвигу, 16 ноября 1823 г.). «Докучную» шутливость его отражают и современные писатели: «Тимофей еще выпил. Вот теперь он, кажется, все понял: жалко себя, жалко свою прожитую жизнь. Не вышло жизни.

— Сказка про белого бычка у нас получается, Поля...

Поля засмеялась» (В.Шукшин. Билетик на второй сеанс).

Выражение *сказка про белого бычка,* таким образом, возникло в лоне одного из популярных фольклорных жанров — докучной сказки, является его прямым фразеологическим «осколком». Отколовшись от своего «сказочного» прототипа, оно продолжает сохранять и его шутливость, и его обобщенное значение — 'бесконечный разговор об одном и том же'. Такая сохранность во многом обеспечивается тем, что слова — слагаемые этого выражения просты, как сама народная речь, которая не терпит «идиотизмов», но изобилует идиомами.

Тихая трава, или Правильная неправильность

Выражения, история которых была рассмотрена в этой главе, подчеркнуто фольклористичны: каждый русский еще угадывает в них образность или ритмику того или иного жанра устного народного твор-

чества, к которым он привык уже в детстве. Но в нашем языке немало и таких выражений, которые «с фольклором связан, но вышли из его границ» (Бабкин 1970, 181).

К ним относятся «эмоциональное-экспрессивные выражения» типа *знай наших! знаем мы вас! знаем, где раки зимуют! ходить гоголем* или *трын-трава,* которые, прежде чем попасть в литературный язык, прожили немалую жизнь в фольклоре. При этом они, однако, не были «мечеными атомами» устного творчества, а входили в его живую плоть и кровь на равных правах с обычной русской лексикой. Нужно сказать, что вообще граница между «собственно фольклорными» выражениями и общенародными весьма размыта: фольклорные произведения питаются исключительно соками живого языка, который в них подвергается некоторой эстетической обработке.

Примерно то же происходит и при освоении фольклорных оборотов художественной литературой. Писатель обычно привлекает их для стилизации, чаще всего — для создания особого народного колорита или повышения общей экспрессивной напряженности текста. Писатели не только употребляют фразеологизмы, вошедшие в язык из устного народного творчества, но нередко и кодифицируют тот или иной вариант, ставят извечный вопрос: «Правильно ли мы говорим?»

Не всегда, правда, ответ на этот вопрос убедителен.

Вот как употребляют современные писатели бывший фольклорный оборот *тише воды, ниже травы:* «Несколько дней Дарья ходила тише воды, ниже травы, по вечерам раньше всех ложилась спать» (М.Шолохов. Тихий Дон); «Другой бы на его месте после такой истории, знаешь, как повел себя? Тише воды, ниже травы. А этот такая поперечина — за все взыск» (Ф.Абрамов. Деревянные кони); «И стань она, Дарья, в положение Симы, живущей в чужой деревне,

без родни и защиты, с малолетним внучонком на руках — тоже была бы тише воды, ниже травы» (В.Распутин. Прощание с Матёрой).

Разговорный, поговорочный характер этого выражения наводит некоторых пуристов на мысль о том, что именно речевая стихия исковеркала его и затемнила его исконный смысл. Ленинградский писатель Б.Н.Тимофеев весьма категорично зачисляет оборот *тише воды, ниже травы* в разряд «неправильных» речений: «Так произносят эту поговорку все. В таком виде она нередко попадает в художественную литературу... А между тем подлинная народная поговорка звучит несколько иначе: «Тише травы, ниже воды». Казалось бы, что «от перестановки слагаемых сумма не изменяется». Ан, нет! Язык, повторяю, не математика...

В чем же дело? Разберемся...

Трава — не обязательно низкая, бывает трава и в рост человека, так что быть «ниже травы» очень просто. Но и высокая трава издает даже при сильном ветре едва слышный шелест, и поэтому быть «тише травы» — трудно. (Что трава связана с понятием «тишины» видно из поговорки-выражения «Слышно, как трава растет»).

Перейдем к «воде». Вода — не обязательно тихая: порой небольшой бурливый поток шумит весьма громко. Потому быть «тише воды» — нетрудно. А вот быть «ниже воды» — невозможно (не рискуя захлебнуться!).

Вот обо всем этом и говорит мудрая народная поговорка: «“Тише травы, ниже воды”, которую все произносят неправильно» (Тимофеев 1963, 276).

Может быть, действительно, современные писатели — даже такие мастера слова, как М.Шолохов, Ф.Абрамов и В.Распутин,— неверно, вслед за миллионами своих читателей, употребляют это фольклорное выражение? Ведь логика Б.Н.Тимофеева на первый взгляд кажется убедительной.

Но именно — на первый взгляд. Ибо стоит внимательно вдуматься в эту логику и — главное — обратиться к языковым фактам, как «неправильное» снова делается правильным.

Прежде всего надо выяснить, встречается ли та форма поговорки, которую Б.Н.Тимофеев считает исконной, в каких-нибудь источниках. В сущности, это проблема не только «формальная», но и хронологическая.

Уже в литературе XVIII века этот оборот употреблялся именно в привычной нам форме и в том значении ‘робкий, скромный, незаметный’: «[Филипп:] Девке надо быть тише воды, ниже травы; а есть ли она хоть пикнет передо мною, так я ей виски остучу. [Матвей:] Нет, нет, Филипп! ради Бога не трогай ее» (Плавильщиков. Мельник и сбитенщик...); «[Дон Педро:] Нам ли, плутам, гордиться? Нам должно быть тише воды, ниже травы» (Дон Педро Прокодуранте) (Палевская 1980, 332). Возможна, правда, некоторая синтаксическая транспозиция компонентов, которая тем не менее не меняет прямого и переносного значения оборота: «[Парамон:] Стыдно свою дочь хвалить, а грешно не сказать, что она будет у тебя ниже травы, тише воды» (Княжнин. Посиделки).

Именно в форме *тише воды, ниже травы* наше выражение активно употребляется и в литературе XIX века: «Если вы разделите мою любовь, я останусь здесь, буду тише воды, ниже травы» (И.Гончаров. Обрыв); «В иное время у Марка Данилыча работники — буян на буяне, а теперь от первого до последнего тише воды, ниже травы, ходят, как линь по дну, воды не замутят» (А.Печерский. На горах); «Но старик ненавидел Анну Федоровну, хотя был перед нею тише воды, ниже травы» (Ф.М.Достоевский. Бедные люди); «Прежде, действительно, ловкий парень был... никто не подходи близко, а теперь тише воды, ниже травы; постарел, семейным стал» (А.П.Чехов. Старость).

Сохранялся в этот период и синтаксический вариант *ниже травы, тише воды:* «Послушать его (Даля.— *В.М.*) — он ниже травы, тише воды. Но в его рассказах то и дело попадаются вещицы, от которых так и хочется подпрыгнуть» (И.С.Тургенев. Повести и пр. Казака Луганского).

Словари русского языка тоже уже давно фиксируют оборот о воде и траве в привычной для нас форме, причем с учетом отраженного литературой синтаксического варьирования. Так, в словаре В.И.Даля находим *тише воды, ниже травы* (IV, 424) и *будь ниже травы, тише воды* (I, 219). Вероятно, этот оборот в таком виде существует издревле, на что указывает его наличие в белорусском и украинском языках.

Как видим, ни один источник не подтверждает якобы правильную исходную форму нашего оборота — «тише травы, ниже воды». Это, видимо, лишь смелая реконструкция ленинградского писателя, основанная на так называемом здравом смысле. Обращение к фольклору показывает аналогичность такого «здравого смысла». Б.Н.Тимофеев излишне осовременил мотивировку и форму оборота, не обратив внимания на давно сложившуюся в устном народном творчестве символику воды и травы.

В русском фольклоре вода и трава нередко выступают в паре. Вот несколько пословиц, в которых они неразрывны: *Зелена трава — не далече (не глубоко) вода; Пока травка подрастет, воды много утечет; Быль — трава, небыль — вода; Быль, что трава, небыль, что вода.*

Конечно, соединение этих слов вызвано и чисто эвфоническими обстоятельствами: вода — трава создают один ритмический рисунок, даже в какой-то мере, по канонам народной поэзии, являются рифмой. Тем не менее главным связующим звеном здесь оказывается все-таки семантика. Явно «материалистический» характер имеет сопряжение воды и травы

в первой пословице: «зеленость» травы в основном зависит от ее близости к водному источнику. Не случайно поговорка *с воды да с травы* на Дону когда-то приобрела даже звучание «юридической формулы», не перестав от этого быть элементом устно-поэтического творчества. «Подчеркивая свое бескорыстие на службе московскому царю,— пишет В.П.Адрианова-Перетц,— казаки противопоставляют себя московскому боярству и поместному дворянству: те служат “с вотчин и с поместий”, а казаки “не с вотчин, не с поместий, с воды да с травы”, т. е. они на необжитых степных пространствах ловят рыбу в реках и пасут скот на никому не принадлежащей “траве”. Иногда эта юридическая формула подается сокращенно, без первой, звучащей укоризной части: “служим за траву и воду” или “с травы и воды”» (Адрианова-Перетц 1974, 81).

Определенный метафорический отрыв от конкретно «географического» значения отличает пословицы, где *трава* сопоставляется с *былью,* а *вода* — с *нéбылью.* За этим сопоставлением — тоже вековечная «переплавка» слова в горниле народно-поэтического творчества. Здесь — и былое, безнадежно поросшее травой забвения *(Было, да быльем поросло),* и былинка — та же травинка, и противопоставление вросшей в одно и то же место «почвоседки»-травы вечно бегущей и движущейся куда-то (а потому и «небылой») воде. Кратко и точно эту символику расшифровывает В.И.Даль в замечаниях за скобкой: *быль, что трава* (ноги оплетает), *небыль, что вода* (сбегает) (I, 219).

В этом комментарии — и некоторое объяснение смутившего Б.Н.Тимофеева качества травы: она **оплетает** ноги, а потому — «ниже». Ниже — как правило, хотя, разумеется, травы могут быть и в рост человека. Речь идет ведь не о травах вообще, а о символике, «метричности» травы в фольклоре. А здесь — она именно ниже, поскольку и оплетает ноги, и прими-

нается конскими копытами, и стелется муравой, когда усталый сказочный герой припадает к матушке-земле. Не случайно лист в сказке о Сивке-бурке — вещей каурке становится перед травой во весь рост при произнесении сакраментального «Стань передо мной, как лист перед травой!» Ср. сиб. *как лист с травой живут* 'дружно, в полном согласии'. И здесь, хотя трава как будто выступает в роли «повелительницы» листа, он оказывается выше ее по росту. «Низкое положение» травы объясняется и тем, что ее легко — в отличие от деревьев в лесу — гнет и прижимает к земле ветер. Об этом напоминает украинское устойчивое сравнение *гнеться як трава від вітру,* которое характеризует человека, прибитого невзгодами. На ту же «приниженность» травы непогодой намекает и старинная русская пословица *Солдатская голова, как под дождичком трава.*

Символическую логику травы как мерила чего-либо невысокого, следовательно, необходимо понимать не вообще, а в сопоставлении с таким ее «растительным» же полюсом, как лес, лесные деревья. Это ярко выражено сравнением *как травинка перед лесом* (ДП, 713) — о ком-либо смирном, тихом, покладистом,— которое построено на таком противопоставлении. Лес в сказках в противоположность траве выступает мерой чего-то высокого. С эпитетом *стоячий* (т. е. не гнущийся и не стелющийся, подобно траве) слово *лес* входит в другой фольклорный оборот, по структуре полностью соответствующий поговорке о воде и траве — *выше лесу стоячего, ниже облака ходячего.*

Вот одна из типичных сказок об Иване-богатыре, крестьянском сыне, где это сравнение является своего рода «землемерным» термином: «Тогда Иван крестьянский сын садится на доброго коня и бьет его по крутым бедрам, и тот конь осержается, от земли подымается, выше леса стоячего, что пониже облака ходячего, долы и горы между ног пускает, вели-

кие реки хвостом устилает, из ушей своих выпускает густой дым, а из ноздрей кидает пламя великое» (Аф., III, 362). В русской литературе прошлого века этот оборот, как подчеркнуто фольклорный, приобрел и переносное значение: считать себя *превыше облака ходячего, выше леса стоячего* значило быть заносчивым и высокомерным, чрезмерно высоко себя оценивать (Мих., II, 113).

Итак, почему именно трава в нашем выражении стала мерилом «нижины», ясно. Теперь остается выяснить, насколько логично сопряжение воды с тихим и кротким нравом. Б.Н.Тимофеев, в принципе, несомненно прав, утверждая, что «вода — не обязательно тихая». Но фольклорные данные убедительно опровергают этот принцип в тех случаях, когда речь идет о характеристике внешне смирного человека. Вот два восточнославянских сравнения: бел. *цiхi як вада* (Янк. 1973, 189) и укр. *тихий як глубока вода* (Фр., I, 249). Они перекликаются с укр. *тиха вода* (Фр., I, 248), болг. *тиха вода* (ФРБ, II, 398), с.-х. *тиха (мирна) вода* 'человек, который притворяется кротким, смирным, но в действительности может совершить что-либо плохое'.

Весь этот набор славянских выражений — осколок древней, широко распространенной у всех славян пословицы: *Тихая вода берега подмывает; Тихие воды глубоки;* укр. *Тиха вода береги ломить, а бистра тамує* (сдерживает); *Тиха вода береги лупав, а бистра йде та перейде; Тихая вода греблю (плотину) рве;* пол. Cicha woda brzegi podrywa (rwie); чеш. Tichá voda břehy podrývá (ryje, podmílá), prudká před běži; болг. *Тихата вода бряг рони; Тихата вода по-дълбоко копае;* с.-х. *Тихая вода брег подjеда.* Эта пословица имеет почти точное соответствие и у многих европейских народов: нем. Stille Wasser sind tief (букв.: Тихие воды глубоки), англ. Still waters have deep bottoms (У тихих вод — глубокое дно), дат. Stille Vande have dybe Grunde (У тихих вод — глубокое дно), фр. Il n'est

pire eau que l'eau qui dort (Нет хуже той воды, которая спит) и др.

Такие пословицы хорошо отражают диалектическую символику *воды* в народном поэтическом творчестве: она и тихое, спокойное, безмятежно гладкое зеркало, но в то же время и глубокая, разрушительная, опасная стихия.

Поговорка *тише воды, ниже травы* отражает лишь первую символическую ипостась этой диалектики. Тем не менее мы видим, что такая символика не только логически оправдана, но и освящена древней фольклорной традицией, прочно связавшей *воду* с эпитетом *тихий,* а *траву* — с эпитетом *низкий.* В «правильности» этой связи сомневаться не приходится уже потому, что ни писатели-классики, ни современные художники слова ее не разрывают, но бережно хранят.

Русские писатели всегда были страстными почитателями и бережными «популяризаторами» фольклора, который во все времена служил неиссякаемым родником творческого вдохновения, морально-этическим кодексом нашего народа и неистощимой сокровищницей языка. «Вечером слушаю сказки — и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания,— пишет Пушкин в ноябре 1824 года брату Льву Сергеевичу из Михайловского.— Что за прелесть эти сказки! Каждая есть поэма!» Столь же восторженно отзывался он и о народных песнях, легендах, пословицах. Все творчество русского поэта пронизано любовью к фольклору. Именно потому Пушкин и является творцом современного русского языка, что он, прекрасно зная и любя язык народный, имел смелость возвысить его до вершин литературного. Смелость эта была оправдана поэтическим талантом, вспоенным живой водой устного народного творчества.

Благодаря Пушкину мы окунаемся в эту живую воду, слушая в детстве «Сказку о рыбаке и рыбке»,

читая «Капитанскую дочку» с любимой песней Пугачева «Не шуми, мати зеленая дубравушка» или слушая игровую песню из оперы «Евгений Онегин»:

Девицы, красавицы,
Душеньки, подруженьки,
Разыграйтесь, девицы,
Разгуляйтесь, милые...
Как заманим молодца,
Как завидим издали,
Разбежимтесь, милые,
Закидаем вишеньем,
Вишеньем, малиною,
Красною смородиной.

Благодаря Пушкину, как и многим нашим писателям, мы впитываем все те фольклорные символы, формулы и ритмы, которые создают национальный колорит русской речи. Ведь, в сущности, и популярная во всем мире, но оставшаяся русской народной «Калинка-малинка моя» и пушкинская игровая песня, и поэтический символ Шукшина из фильма «Калина красная» — лишь художественные перепевы старинного русского песенного мотива, «формулы фольклора», соединяющей воедино *калину с малиной* и *смородиной.* В народных песнях их можно встретить даже в пределах одной строфы:

На тебе, долинушка, ничего не родилось,
Ни гриба, ни ягодки, ни черной смородинки,
Ни горькой калинушки, ни сладкой малинушки.

(Соб., IV, 5)

Для иностранца, не искушенного в нашем фольклоре, и *малина* и *смородина*, и тем более почти неизвестная и неиспробованная на вкус *калина* — ничего более, чем лесные ягоды: именно так ими воспринимаются соответствующие слова у Пушкина и у Шук-

шина. Для русского же — это поэтические национальные символы, нечто свое, привычное, «родное». Переносный, фольклорно-обрядовый смысл этих символов, правда, известен тоже далеко не всем русским.

Между тем трудно постигнуть трагизм даже самого заглавия фильма «Калина красная», не зная, что *горькая калина* на Руси была и формулой фольклора, и обрядовым элементом одновременно. «Калина (в народной поэзии.— *В.М.*) — символ женственности в обширном смысле,— писал историк и фольклорист прошлого века Н.И.Костомаров.— Вся духовная жизнь женщины — ее девичество, невинность, любовь, замужняя жизнь, радости, горести, родственные чувства — все находит свое применение в калине» (СРНГ, XII, 356). Вот почему этот символ столь активен в русских свадебных обрядах. В Курской губернии, например, *калиной* называли окрашенную кровью рубашку новобрачной, что свидетельствовало о ее невинности. В Оренбургской губернии *калинка* — пирушка на второй день свадьбы, когда присутствующим демонстрировали такую рубашку, угощая при этом родителей новобрачной калиновой настойкой. В Воронежской губернии оборот *распивать калинку* именовал особый обряд, совершаемый на третий день свадьбы, когда присутствующие поочередно подходили к молодым и клали в рюмку новобрачной несколько ягод калины; молодой при этом наливает в рюмку водки, которая предлагается вместе с ягодами калины гостям.

Как видим, фольклорно-обрядовая символика *калины* здесь теснее сплетается с реально-вещественным ее воплощением. Ясно, в сущности, почему именно *калина* стала символом горькой доли замужней женщины: красота калины обманчива, ибо вкус этой красной ягоды горек, как и некогда жизнь женщины после свадьбы. Об этом тоже прямо рассказывает русская (смоленская) народная песня о *калíнице,* т. е. ягоде калины:

Клевала сорока ягоду калину.
Горько мне, горько калиницу кушать —
Горчей того невестке со свекром жить.

(СРНГ, XII, 356)

Зная символику калины, по-новому воспринимаешь и привычные популярные песни современности, вроде «Ой, цветет калина...» или «Калина красная, калина вызрела...»: в них продолжаются эти древние русские мотивы — мотивы грустного девичества, горькой женской зрелости и того неравноправия между мужчиной и женщиной, которое также сформулировано одной песенной строкой:

Сладку ягоду рвали вместе,
Горьку ягоду — я одна...

«Сладка ягода», т. е. *малина,* в свадебных песнях и в других фольклорных жанрах выступает как некий антипод *калины* со всеми вытекающими из ее сладости последствиями. Вот лишь несколько народных сравнений, где *малина* окрашена насквозь положительными ассоциациями: смол. *капуста як малина — хуть губами ешь* (Добр., 79), *квас, что малина: десятью наливан!* (Даль, II, 292), ниж. *не жена, а малина* (ППЗ, 143), пск. *девочка как мали́нинка,* урал. *Промолчишься — как в малине насидишься* (Бир., 65), *По беду — не в лес по малину* (Даль, II, 292). Определенную «оппозиционность» с *калиной* можно найти и в обрядовой символике *малины:* не случайно в некоторых областях (например, в Рязанской) до сих пор *мали́ночка* — это эпитет жениха в величальных свадебных песнях.

Оптимистическая тональность малиновой символики звучнее всего передается русским выражением, вошедшим в литературный язык,— *не жизнь, а малина!* Оно почерпнуто из фольклорных родников, где известны и его фразеологические побратимы — *ма-*

линовая жизнь (тамб., ленингр.) 'хорошая жизнь', *жизнь, как малина: никогда не наешься* (горьк.— БС 1975, 35) и под. На первый взгляд это выражение — прямой двойник итальянского dolce vita 'сладкая жизнь'. На самом деле русские вкладывают в это представление о сладкой, как малина, жизни совершенно иной смысл. Это точно выразил в своем словаре В.И.Даль, определивший фразу *Да это просто малина!* как 'раздолье, приволье' (II, 292).

Действительно, в отличие от «калиновой» горькой неволи у свекра и свекрови «малиновая» жизнь — это прежде всего приволье и широкий размах, о котором мечтают искони русские «добры молодцы». Конечно, «не жизнь, а малина» — это и обильная, вкусная еда, и удобное жилище, и прочие материальные блага. Но без такого простора, без приволья, без воли — это уже не «малиновая жизнь», а простая «dolce vita», которая часто оборачивается рабством духа и бессилием плоти.

Такой поворот русской «малиновой» символики может показаться лишь семантическим нюансом, мало значащим для постижения русской фольклорной фразеологии и устного творчества вообще. Но это не так. Ведь представление о хорошей, «настоящей» жизни для русских нераздельно связано именно с волей, со свободой, с широким и открытым пространством, которому нет конца и краю. Это прекрасно выразил акад. Д.С.Лихачев в книге «Заметки о русском», раскрывая глубинный национальный смысл фольклорных формул *полюшко-поле* и *воля вольная:*

«Широкое пространство всегда владело сердцами русских...

Труд подневольный, а природа кругом вольная. И природа нужна была человеку большая, открытая, с огромным кругозором. Поэтому так любимо в народной песне полюшко-поле. Воля — это большие пространства, по которым можно идти и идти, брести, плыть по течению больших рек и на большие

расстояния, дышать вольным воздухом, воздухом открытых мест, широко вдыхать грудью ветер, чувствовать над головой небо, иметь возможность двигаться в разные стороны — как вздумается.

Что такое воля вольная, хорошо определено в русских лирических песнях...» (Лихачев 1981, 8—9).

Именно такие «определения», сложившиеся в недрах песни, сказки, былины, пословицы и становятся ядром национального сознания, воплощаются в языке и воспроизводятся в литературе. Становясь привычными, они перерастают в мерило духовности того или иного народа. Перерастают, но никогда не перестают расти, как и все могучее древо народного языка и народного самосознания.

Глава V.
СЛОВО БЫЛО И В КОНЦЕ

«Мифология — не что иное, как болезнь языка»,— писал известный французский лингвист Ж.Вандриес. И мы неоднократно убеждались уже, что «абсолютно здорового» языкового состояния, очищенного от мифологических примесей, не бывает. Да, собственно говоря, абсолютное здоровье для языкового организма столь же чревато, как и для организма человеческого. Не пережив «детских», т. е. мифологических болезней, любой язык не воспитал бы иммунитета, столь необходимого в полной противоречий и катаклизмов жизни. Для Слова иммунитет — это способность сохранять общую смысловую доминанту несмотря на различные ассоциативные сдвиги и метафорические трансформации. Многие из них связаны именно с мифологией.

В сознании людей прошлого миф и реальность, однако, не разграничивались столь четко, как в умах наших образованных современников-материалистов. Нередко случалось так, что мифологическая интерпретация явления трактовалась как его первопричина. Слово объявлялось источником, а не следствием Дела.

Доказывать известное положение о диаметрально противоположной их взаимозависимости можно поразному. Для лингвиста-этимолога важнейшими аргументами являются реконструкции исходного «материального» значения слов или оборотов, приобретших позже мифологическое звучание.

И действительно, в ретроспективном видении даже такие, весьма «мифологизированные» понятия человеческого бытия, как время, пространство и дей-

ствие, предстают почти всегда в конкретных, материально-вещественных образах (Мокиенко 1990).

Значит, и в чисто этимологическом ключе старый спор о приоритете «слова и дела» все-таки решается в пользу последнего. Было бы ошибкой, однако, зная это решение, отмахнуться от Слова — в данном случае от мифотворческих потенций языка. Они обогащают названную «прозаическую» триаду древнейших понятий и неотторжимы от нее. Что стоило бы для человека Время вообще, если бы оно не распределялось им на «худые» и «добрые» часы? Что значило бы для него Пространство, если бы он не измерял его то своим, то чужим, то общечеловеческим аршином? Что несло бы ему Действие, если бы оно не приводило к открытиям все новых и новых Америк?

Взаимоотношение между словесным и мифологическим освоением мира можно, следовательно, представить в виде постоянного циклического процесса: Слово творит миф, а мифологические представления в свою очередь переплавляются в Слово.

Одной из главных оппозиций мифа является противоборство добра и зла, добрых и злых сил. Их противоборство определяет, как мы видели, семантическое развитие многих слов, отражающих иерархию «высших» и «низших» божеств славянского (resp. русского) мира. Особенно ярко отражается оно в массе суеверных представлений, связанных с так называемой нечистой силой. Сейчас эти представления, как и сами «нечистые», рассеялись как дым, но некогда это были целые заросли примет, поверий, запретов и т. п. Вот несколько раскольничьих «мудреностей», записанных В.И.Далем: *Стоя на молитве, ног не расставлять: бес проскочит; В валенках молиться грешно; Песни и пляска от сатаны.* Но не только у раскольников и изуверов разных религиозных толков соблюдались такие «тонкости». Прежде многие были абсолютно убеждены, что ногами под лавкой качать —

черта тешить, оставлять на ночь нож на столе — подвергать себя опасности быть зарезанным лукавым, а здороваться через порог — дать повод нечистому рассорить самых добрых друзей.

И до сих пор, между прочим, иностранцев поражает устойчивое нежелание русских пожимать протянутую гостем через порог входной двери руку. И странно непонятным звучит простое объяснение этому: «Через порог — не здороваются».

В последнее время, в связи с активно возросшим интересом к религии в целом, появляется немало книг, где подобные суеверия классифицируются и объясняются. Они, например, стали предметом специального описания в книге украинского этнолога М.Дмитренко (1994, 52—53) «Народные поверья». Вот лишь несколько примет, связанных с едой и питьем, которые порождены украинской (а во многом и общевосточнославянской) народной бытовой культурой: *Нельзя есть с книжкой: ум погубишь (память заéшь); Нельзя есть на улице: жена будет раззявой; В шапке есть — тёща будет глухая; Когда хозяйка пересаливает еду — значит, в кого-то влюблена; Не ешь в полночь: в это время черти обедают; Нельзя есть с ножа: будешь сердитым* (или *люди будут на тебя коситься); Не ешь чужой ложкой: заеды нападут; Нельзя впускать никого в хату, когда сажаешь хлеб в печь: будешь лысым...* Как видим, в некоторых из примет отражены своеобразные (довольно оправданные) «гигиенические» запреты, в других — реликты старой мифологии, в третьих — народная лукавинка.

Многие приметы «комплектуются» вокруг какого-либо достаточно обыденного факта, явления, физиологического знака.

С одним, скажем, только «чесанием», считавшимся своего рода дьявольским знамением — впрочем, как и ангельским,— связано огромное количество суеверных примет: *под коленками чешется — собираться в дорогу, локоть чесать — спать на новом*

месте (по другой версии — *к горю*), ус чешется — есть гостинцы, шея чешется — к пирушке или к побоям, затылок чешется — к печали, голова чешется — брань на себя услышать, щеки чешутся (или *горят) — к слезам, губы зудят — к поцелуям.* Словом, какой бы орган тела ни зачесался — все это доброе или злое предзнаменование. Да и не только орган «вообще», а каждая его частица. Особо важным в этом отношении представляется нос, общее свербление которого было знаком радостной вести, а зуд в его частях — предзнаменованием самых разных событий. *Переносье чешется — к покойнику, ноздря — к крестинам или родинам, сбоку — к вестям, кончик носа — к вину.* Были и разночтения: так, одни говорили, что раз *нос чешется — в рюмку глядеть,* а другие — что это *к старости.*

В этом клубке примет, несмотря на его кажущуюся бессмысленность и разношерстность, проглядывает система, явно ориентированная на те же мифологические противопоставления, что и в «высшей» и «низшей» мифологии славян. Особое значение имело противопоставление «пространственное» — левой и правой стороны. Оно пронизывает человеческую культуру с древнейших времен и накладывает свой отпечаток и на архитектуру, и на многие бытовые представления, и, конечно, на мифологию народов мира (van Leeuwen-Turnovcová 1990). Оно запечатлено многократно и в тексте Библии, например, в афоризме печального царя в Иерусалиме, проповедника Екклесиаста: «Сердце мудрого — на правую сторону, а сердце глупого — на левую» (Еккл., 10:2). С оппозицией «правый» — «левый» связано и множество суеверий, которые пережили тысячелетия и сохранились в нашей повседневности и в нашем языке. Не случайно до сих пор встать с левой ноги — значит проснуться в дурном настроении, не в духе. И в приметах правая сторона — добро (Бог с его Христовым воинством), левая — зло (с сонмом дьявольского от-

родья). *В правом ухе звенит — к добрым вестям, в левом — к худым, правая ладонь чешется — к прибыли, левая — к убытку, правая бровь свербит — хвалят* (или *к свиданию с другом), левая — бранят* (или *к встрече с лицемером),* а *левый глаз зудит — к слезам, правый — на любимого глядеть.* Это противопоставление в приметах может осложниться и оппозицией мужского и женского начала, которую мы наблюдали, когда говорили о «мужских» и «женских» днях. Так, по примете, если лоб свербит, то это значит, что придется бить челом, причем если справа, то мужчине, а если слева, то женщине.

Собственного говоря, вся эта абракадабра сводится к одному — распознать в многообразии окружающего мира доброе и злое начало и по возможности различными суеверными «действами» помешать злым силам и привлечь к себе на помощь силы добрые.

Здравствование на каждый чих

Типичным рудиментом такой словесной защиты является непременное пожелание «Будьте здоровы!» тому, кто чихает.

Чиханию издревле придавали особо магическое значение, отсюда, видимо, и такая детализированная шкала примет, связанных с носом. У русских, как и у многих других народов, считалось, что если тяжелобольной чихнет, то это предвестие его выздоровления. Существовал целый календарь примет, связанных со столь прозаическим действием: *чихнешь в понедельник натощак — к подарку, во вторник — к приезжим, в среду — к вестям, в четверг — к похвальбе, в пятницу — к свиданию, в субботу — к исполнению желаний, в воскресенье — к гостям.* Как видим, почти все эти приметы (если, быть может, не принимать в счет приезда нежданных

гостей) — добрые, как и русское доброжелательство «на чих».

Впрочем, хотя оно и русское, но в то же время и интернационально, как и магическая символика самого чихания. К тому же, кроме формулы *Будьте здоровы!,* у нас прежде бытовали и ее синонимы — *Чихнувшему здравствуй!* или *Исполнение желаний!* Им соответствует длинный ряд подобных благих пожеланий во многих языках — чеш. *pozdrav pámbu!* ('благослови, Господи!'), нем. *zur Genesung!* ('будь здоров!'), фр. *à vos souhaits!* ('по вашему желанию!') или *Dieu vous aide (benisse!)* ('помоги (благослови) вам (вас), Боже!') и др. Их подобие неудивительно: ведь уже древние египтяне, евреи, греки и римляне, да и многие первобытные народы Африки и Америки обращались к чихающим примерно так же.

Ксенофонт в своем знаменитом «Анабазисе» описывает такой случай. Он выступал перед эллинским войском, призывая воинов к боевым действиям и уходу из Персии. В то время, как он говорил, кто-то чихнул. Услышав это, все солдаты в одном порыве прославили бога, и Ксенофонт сказал: «Воины, в то время, как мы говорили о спасении, появилось знамение Зевса-Спасителя, и потому я предлагаю дать обет в принесении благодарственной жертвы этому богу, когда мы впервые вступим на дружественную землю».

Полный смысл этого повествования может быть понят лишь на фоне уже описанного суеверия, которое имело у греков значение доброго предзнаменования, и с учетом того, что благожелательной формой на чихание была фраза «Помоги, Зевс!» Об этом давнем обычае вспоминают и такие авторитеты античности, как Геродот, Аристотель, Плутарх, Гомер, Теокрит, Гиппократ, Катулл и многие другие.

Древние считали чихание признаком крепкого здоровья, а чихание новорожденного воспринимали как один из первых признаков жизни. Римляне вери-

ли, что Амур чихает при рождении хорошенькой девочки. Вот почему влюбленные юноши вечного города отпускали предмету обожания комплимент, который, с нашей точки зрения, звучит несколько сомнительно: «Амур чихнул тебе!» — «Sternuit tibi Amor!» Тиберий же прославился тем, что во время своих прогулок обязывал граждан дружно желать ему здоровья кратеньким словечком *Prosit!* — «На здоровье!» Кто знает, может быть, именно этому он и обязан своим завидным долголетием: родился этот римский император в 42 г. до н. э., а дожил до 37 г. н. э. Для хлопотной императорской жизни это больше патриаршего века.

Не случайно это императорское благожелание стало весьма популярным и вошло во многие современные языки. Немцы, например, употребляют слово *Prost!* «специализированно»: чокаясь бокалами для уверения в искренности пожелания здоровья своему компаньону.

Римляне вообще были исключительно изобретательны при истолковании различных типов чихания, звона в ушах, отрыгивания или икоты. им было не все равно — чихал ли кто оглушительно громко или тихо, весело или иронично, один раз или серией «чихов». Если чихали утром — это было знаком несчастья, вечером — приятных событий, а ночью — чего-либо значительного. Особенно везло тому, кто неожиданно чихал во время своей любимой игры: в этом случае якобы сама Венера давала ему знамение, что берет его под личную опеку. Но, правда, лишь в том случае, если этот счастливец чихнул в правую ноздрю. Вообще, чихание через правую ноздрю считалось самым счастливым предзнаменованием, особо же благоприятствовало оно в любви. А для «полного счастья» надо было чихнуть трижды.

Что же касается звона в ушах, то здесь приметы римлян резко отличались от наших. Его трактовали как доказательство супружеской измены или каких-

либо иных любовных препон и рогаток. Муж, у которого вдруг зазвенело в ушах, ни на минуту не сомневался в неверности своей жены и превращался нередко в свирепого Отелло со всеми на то основаниями. Суеверными, разумеется.

Существует немало попыток объяснить происхождение пожеланий типа *Будь здоров!* и породившего их суеверия. И здесь языческая интерпретация тесно переплетается с христианской. Церковники приводят при его толковании одно из мест Священного Писания о сотворении Богом человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Поскольку человек создан «вдуновением» дыхания жизни, то при кончине дыхание якобы тем же путем исходит из него (ср. выражение *испустить дух).* Следовательно, по мнению толкователей Библии, то же может случиться и при извержении воздуха изо рта и носа при напряженном выдыхании, чихании.

Раввины, в свою очередь, считали, что до грехопадения Адама потомки его чихали всего раз в жизни, а именно — *испуская дух.* Лишь Иакову удалось вымолить у господина прощение, и он, чихнув, остался жив. С тех пор верующие не перестают молиться о здравии чихающего, предотвращая тем самым опасность кончины (Мих. I, 77).

У древних русов, где выражение *Будь здоров!* известно издавна (оно упоминается уже в Лаврентьевской летописи 1068 г.), его связывали с приметой, по которой чиханье считалось ‘на здоровье голове’. В древности верили, что искреннее пожелание здоровья действительно даст его человеку (Чурмаева 1981, 126).

Подобные суеверные представления, как мы видели, известны и язычникам, в мифах которых причины чихания объясняются не менее «логично». В соответствии с одним из них — мифом о Прометее —

великий человеколюб и даритель огня у самого носа сотворенной им статуи человека открыл закупоренную трубочку с огнем, похищенным у Зевса. Это был поворотный момент человеческой «истории», ибо статуя чихнула и... стала живым человеком. «Будь здорова!» — пожелал ей Прометей, и с тех пор потомки прачеловека не устают повторять эту фразу. Даже когда не верят ей в соответствии с язвительной русской пословицей *На каждый чих не наздравствуешься!* или грубо-шутливо отвечают желающим: «Не твое дело!»

Каковы бы ни были мифы, суеверно-магическая суть такого пожелания ясна: уберечь чихающего от испускания духа или души. Ведь коварный дьявол не дремлет, а только и мечтает о приобретении этой драгоценной субстанции, делающей человека одухотворенным существом. Такие же предостережения характерны и для других случаев. Верующие, например, при зевоте с опаской крестят рот, чтобы туда не проник какой-нибудь рогатый бес и не разместил в «слабом сосуде» человеческом свое неуемное воинство. От такого ведь проникновения, как суеверно думали некогда, человек и *бесится,* т. е. в него *вселяется бес.*

Тьфу-тьфу, чтоб не сглазить!

Есть, впрочем, весьма эффективный и вполне «современный» способ моментально избавиться от нечистого. Им не брезгуют и заведомые атеисты:

«— Хорошо, что мы тут пришлись ко двору,— промолвил он (Решетов.— *В.М.*) и, полушутя, поплевал: — Тьфу, тьфу, в добрый час сказать, сработались...

— А вы к чему это: «Тьфу, тьфу»? Сглазить боитесь?

— Да как вам сказать... Не суеверен, нет, но мнительностью не обделен» (А.Коптяева).

Подобная «мнительность», вошедшая в наш обиход, ведет свое начало от суеверий, связанных с дьяволом. Сейчас, когда мы произносим это «Тьфу! Тьфу!», подчеркивая наши удачи в каком-либо деле, мы, конечно, не думаем о том, что таким образом оплевываем врага человеческого, но прежде это было именно так. На это указывает и сам язык — ведь это «Тьфу! Тьфу!» — лишь осколок более пространных оборотов, где объект оплевывания называется без всяких обиняков: *Тьфу, дьявольщина! Тьфу ты, пропасть! Тьфу ты, прах побери! Тьфу ты, черт возьми!* Все они активно употребляются в языке наших классиков: «Тьфу, пропасть! — говорит она,— и тот дурак, кто слушает людских всех врак» (И.А.Крылов); «Тьфу ты, прах побери... провались ты совсем» (А.Н.Островский).

Литература сохранила и *Тьфу!* в обрядово-заклинательных текстах, из которых ясен суеверный смысл оплевывания. Так, в «Деле Артамоновых» М.Горького одна из героинь, «поплевывая во все стороны», произносит заклинание при бракосочетании:

«Барская, идя впереди, бормотала, поплевывая во все стороны:

— Тьфу, тьфу! Ни болезни, ни горюшка, ни зависти, ни бесчестьица, тьфу! Огонь, вода — вовремя, не на беду, на счастье!»

В его же рассказе «Вечер у Сухомляткина» кухарка плюет более целенаправленно, оберегаясь от сглазу:

«— Гляди, Ефимовна, не перевари!

— Ну что это вы, о, господи! — глухим басом тревожно отзывается старуха и трижды плюет к порогу: — Тьфу, тьфу, тьфу!»

Самой естественной мишенью охранительного плевка, естественно, была левая сторона: мы уже знаем, что именно она была «нечистой», греховной, т. е. «неправой» и неправедной во всех смыслах. Об этом так же сообщают наши писатели: «— Вишь ка-

кая здоровая да румяная... Тьфу! Тьфу! Чтобы не сглазить! — перебила старуха, плюя трижды через плечо» (Д.В.Григорович).

Отсюда советы плюнуть через левое плечо от сглазу. Этим советам следуют такие «бравые парни», как летчики из популярного советского фильма военных лет «Небесный тихоход». Правда, этим способом они оберегаются не от черта, в которого — конечно же! — никак верить не могут, а от «сглазу» со стороны прекрасного пола:

Мы парни бравые, бравые, бравые,
Но чтоб не сглазили подружки нас кудрявые,
Мы перед вылетом еще
Их поцелуем горячо
И трижды плюнем через левое плечо!

При этом герои фильма весьма выразительно приводили в исполнение это обрядовое действо. Как известно, им — убежденным холостякам — это испытанное народное средство так и не помогло: в итоге все они оказались женатыми, еще раз убедившись в истинности своего атеистического мировоззрения.

Выражения типа *Тьфу ты, пропасть!* встречаются в самых разных языках. Они, как и русский оборот, отражают магическую символику оплевывания, которое впоследствии стало выражать и отвращение, пренебрежение, негодование, досаду или ничтожность. Употребляя сейчас выражения *Плевать я на тебя хотел!* или *ему плюнули в лицо,* мы полностью отвлекаемся от этой древней символики. А ведь знание ее помогло бы, возможно, точнее определить наше отношение к людям, которым, по пословице, *Хоть плюй в глаза — и то божья роса.* Ведь такие люди — хуже самого нечистого, которого «Тьфу! Тьфу!» способно отпугнуть от оберегающегося человека.

Есть подлецы, которых бьют,
Которым в рожу все плюют;
Но униженные, они
Во тьме свои скрывают дни.
А ты оплеван, ты и бит,
Но все хранишь свой гордый вид.

(М.Ю.Лермонтов)

Парадокс магии оплевывания заключается в своеобразном «единстве противоположностей»: плевок, который стал теперь символом бесчестья и пренебрежения, прежде считался животворным веществом, имеющим целительную силу. Народные лекари плевали на раны, чтобы заживить их, а Иисус, по евангельской легенде, исцелил слепого, омочив ему глаза своей слюной. В странах Азии матери каждый день заботливо оплевывали детей, что должно было ускорить их рост. А в современной Англии матери и отцы делают то же самое перед экзаменами, полагая, что родительский плевок убережет их чадо от провала. Древние воины слюной смазывали оружие для укрепления его убийственной силы. Да и сейчас еще перед дракой или серьезным и решительным делом мы (причем не только русские, но и многие другие народы) плюем на ладони, укрепляя их перед трудной работой как самое верное оружие. О таких обычаях сообщают этнографы разных стран (Островский 1969, 13—14). И все они основаны на суеверном убеждении, что слюна помогает от всех мирских зол, и прежде всего — от лукавого.

Язык свидетельствует не только об этом суеверии, но и о здоровом скептицизме, с которым относились к нему в народе. Выражения *раз плюнуть* и *плюнуть и растереть,* например,— явный след этого «суеверного безверия», основанного на стихийно материалистическом опыте, который учит, что разовым плевком от серьезных бед не избавишься. Да и оборот *плевать в потолок* — ‘абсолютно ничего не

делать' — бичует оплевывание как ничтожное занятие, хотя при этом где-то подспудно сохраняет и былое суеверное предостережение: плевать, мол, надо через левое плечо, через порог или хотя бы на все четыре стороны, а не туда, где нечистым духом и не пахнет.

Сглазы, урёки и стихи

Употребление магического *Тьфу! Тьфу!* у многих народов подтверждает устойчивую веру в сглаз, порчу или злой наговор. Этими предосудительными делами занимались, собственно, не сами «нечистые», а — разумеется, по их наущению! — их верные слуги из рода человеческого: ведьмы, волхвы, колдуны, кудесники и прочие чародеи всех мастей.

Вера в дурной глаз предполагает, что злым и завистливым взглядом можно нанести человеку не меньший урон, чем прямым действием. А иногда даже и больший, ибо, по сербским поверьям, например, «в землю ушло больше народу от дурного глаза, чем от болезней». К таким же трагическим последствиям приводит и злое слово, произнесенное ведуном или чернокнижником. По некоторым поверьям, способностью сглаза или оговора обладают и те люди, которые в детстве в большом количестве и с большой жадностью высасывали материнское молоко, либо которых переставали кормить грудью, а потом начинали снова (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 291—292).

Это обычно старики и старухи с густыми, сросшимися бровями и пронзительным взглядом «завиду́щих» или, как говорят в народе, «завлекательных» глаз. Чаще всего это люди черноглазые — «черный глаз опасный...», но эту способность могут иметь и синеглазые или зеленоглазые завистники. В конце прошлого века на Смоленщине было записано, что

«уроци (т. е. сглаз.— *В.М.*) ... ат злова чилавека... ат белыга, ат шерыга глазу, и ат синига глазу, и ат билазорага глаза», что как будто подтверждает относительную независимость такой порчи от цвета глаз.

Сглазить можно все на свете, но особенно дурному глазу подвержено то, что дорого, любо или красиво. Именно потому нельзя было слишком явно хвалить любимого ребенка, собственную жену или счастливые события из своей жизни. Чаще всего жертвами сглаза становятся дети или роженицы: это связано и с культом Рода и семьи у славян, и с преступным обычаем нечистой силы похищать или подменивать младенца. Не зря о неожиданно сделавшемся тихим и покорным (или, наоборот, беспокойным и непокорным) ребенке до сих пор говорят: *его словно подменили.*

Это выражение первоначально относилось именно к такому ребенку, которого называли *подмéнышем.* Он отличался от обычных детей ненормальным рахитичным сложением: непомерно большой головой с уродливым лицом и оттопыренными ушами, огромным вздутым животом, тонкими руками и ногами. Тело у него, как и полагается «дьявольскому отродью», было волосатым, а вместо ногтей торчат острые когти. Такой ребенок плохо развивался, подрастая, мало двигался, долго не мог говорить и не умел ходить, был все время хмурым и нелюдимым (Виноградова 1995, 315—316). Узнать, что ребенка *подменили* или *сглазили,* весьма непросто: он не спит по ночам, плачет или визгливо кричит, ведет себя привередливо и капризно.

Подмены ребенка бесенком можно избежать (как советуют «специалисты»-знахари), если сразу после рождения надеть на младенца крест, чтобы он стал недоступным нечистой силе. А если «обмен» все-таки уже состоялся, то следует расколоть корыто: если обменышу суждено умереть, то он тогда умрет скорее (Новичкова 1995, 597).

Нередко злые люди напускают порчу и на домашний скот, от которого зависит благосостояние крестьянской семьи, и тогда животное ведет себя столь же беспокойно. В таких случаях в наших деревнях говорили: «Озы́к на́слан» или «Бзык (зык) нашел!» *Бзык* — это буквально — ‘овод, слепень’. По суеверным представлениям, как раз с помощью таких насекомых, как оводы, мухи или жучки, и напускается порча. Животное или человек с *бзыком (бзиком)* или с *мухой* становится вследствие этого бесноватым, «ненормальным». Поскольку одним из видов сумасшествия и бесноватости является пьянство, обороты *быть под мухой* или *быть с мухой* — ‘в состоянии легкого опьянения’ также связаны именно с порчей (Виноградов 1968, 83—90).

В мифологии многих славянских и неславянских народов сумасшествие объясняют именно проникновением насекомых в человека во время сна, зевания и т. п. (Терновская 1984). В славянской фразеологии это представление отразилось весьма интенсивно (Мокиенко 1986а; Івченко 1996, 41—43). Примерно такого же происхождения и оборот *стих нашел,* о котором еще речь пойдет ниже.

Как же напускается порча, и каким способом от нее спасаются?

На эти вопросы можно было найти множество ответов у премудрых знахарей и знахарок, некогда прирабатывавших в деревнях ворожбой. Но основные ответы легко получить и чисто этимологическим анализом, ведь язык отразил эти суеверия так же, как и многое другое. Нам хорошо известны слова *сглаз, сглазить* — напускание порчи дурным взглядом. Но в русских народных говорах найдем и их синонимы — *урёк, урок, урекать, изуро́чить* или *озев, озевать, озе́пать, ога́лить, сдиковать, призо́р* и под. Если последние слова по внутренней форме повторяют идею напускания порчи взглядом (соответствующие глаголы значат ‘смотреть, уставиться’), то пер-

вые — опираются на корень *рук-/рок-* — 'речь'. Значит, мы имеем дело именно с наговором, наведением порчи с помощью магии слова. Это и есть, собственно, два основных способа сглаза.

«Суеверное человечество» выработало массу способов-«оберегов» против порчи разного рода. Можно, например, прикусить себе язык, показать кукиш «напускателю» порчи (а если он уж очень опасен — то *показать кукиш* хотя бы тайком, «в кармане»), сплюнуть три раза через левое плечо, постучать по дереву (тоже — трижды), нашептать на воду, которой умываешься или которую пьешь, надеть наизнанку белье, утаить настоящее имя ребенка, которому грозит опасность сглаза, умыться с серебряной ложки (вспомните английское выражение to be born with the silver spoon in the mouth из «Саги о Форсайтах») и т. п. (Грушко, Медведев 1995, 425—426). Некоторые из них представляют собою целую цепь последовательных действ. Так, во Владимирской губернии для предотвращения порчи молодым под одежду надевали рыболовную сеть и прикалывали крест-накрест иголки к подолу платья. Чтобы жить «дружно и любовно», молодые после венца должны были съесть горбушку свадебного хлеба, а вдобавок молодой затем еще съедал следующий ломоть хлеба, чтобы его любила теща (Тенишев 1993, 138). Стремление предотвратиться от порчи, как видим, лежит в основе многих обрядов.

О порче злым взглядом мы уже говорили. Еще более разнообразны возможности наговора. Вера в его магическую силу отразилась во многих пословицах, поговорках и даже в известном зачине Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (1:1). Слово и дело в первобытном сознании были неразрывны, что воплотилось в многочисленные знахарские *наговоры, заговоры и уро́ки.* Не случайно по сравнению со словом *сглаз,* распространенным лишь у восточных славян,

термин словесной магии *урок* и его производные имеют общеславянское хождение. У сербов, например, оно звучит так же, как и в русских говорах,— *урок,* правда, с иной акцентовкой, но зато в рамках литературной нормы.

Название такого сглаза прямо перекликается с особым фольклорным жанром — заговором, наименования которого также отражают веру в сакраментальность слова. Е.Елеонская подчеркивает нечеткую дифференциацию разнообразных названий этого жанра: «В перечне заговоров, составленном дьяками, обращает на себя внимание то, как они именовали заговоры, эти названия неясны вследствие отсутствия точного содержания заговоров. Дьяки отмечают "заговорец", "уговор", "статью"; в просторечье встречается термин "стих"; какая разница, однако, в содержании или строении поименованных таким образом заговоров, решить трудно. Но *заговорец* ли, *стих, статья* — всякого названия заговор был ценным приобретением, и его брали, где могли, не пренебрегая знаниями прохожего и проезжего незнакомого человека» (Елеонская 1912, 622).

Опираясь на это свидетельство, академик В.В.Виноградов объясняет историю выражения *стих нашел,* употребляемого классиками XVIII—XIX вв. в значении — 'кем-либо овладевает неодолимое желание совершить нечто нелепое, сумасбродное, безумное' (Виноградов 1971, 164—167).

Хотя само слово *стих* по происхождению восходит к греческому источнику («стихос» — 'ряд, строчка, стих'), в русском народном обиходе оно приобрело и то значение — 'заговор', о котором сообщает Е.Елеонская. На русской почве оно влилось во фразеологический ряд типа *бзык нашел, блажь нашла, лихо нашло, озы́к нашел* и т. д. и было воспринято именно как символ «напускания урока» на какого-либо бедолагу. Такого рода заговоры напускались прежде всего с недобрыми умыслами. Тем не менее

их использовали и во спасение. Этим можно объяснить и диалектное (томское) *благой стих нашел* — 'о хорошем настроении, душевном состоянии, овладевшем кем-либо'.

В литературе эта «благая» ипостась стиха-заговора тоже получила свое отражение. На героев различных произведений находит то *добрый,* то *откровенный,* то *философский,* а то и *лирический стих.* Последнее употребление, несомненно, вызвано уже утратой ассоциаций с заговорным жанром и привязкой оборота к современному значению слова *стих:* «Андрей плохо переносил чрезмерные дозы чистой лирики, и часто в тех случаях, когда на Валентину находил лирический стих, он охлаждал ее добродушными насмешками» (Г.Николаева). Некоторые писатели в осовременивании этого «урочного» оборота идут еще дальше. В «Отрывках из ненаписанного» Эмиля Кроткого, например, находим следующую характеристику поэта-ремесленника: «Едва на него находил плохой стих, как он сдавал его в журнал». Так два значения одного слова, столкнувшись, высекают искру юмора.

Типун на языке, сип в кадыке и прыщ на носу

Суеверному человеку, на которого посылался злой наговор, естественно, было не до юмора. Людей, обладавших способностью сглаза или наговора, панически боялись, избегали или задабривали. И неудивительно: наговором можно было, по суеверным представлениям, накликать беду, лишить имущества, вызвать смерть или неизлечимую болезнь.

Вот, пожалуй, два самых безобидных наговора, записанных в Ленинградской области известным собирателем фольклора В.Бахтиным:

Чирий Василий,
Раздайся пошире,
На твое место, чирий,
Сядь двести четыре!

От чирия, как известно, не умирают, однако пожелание такой — достаточно неприятной — болячки являлось своего рода визитной карточкой злого знахаря: «Смотри у меня, не то...».

Второй наговор уже похож на пиратскую «черную метку», так как он призван лишить адресата речи:

Типун тебе на язык,
А два под язык
С Вербного воскресенья!

Это уже серьезное «членовредительство», ведь «типуноноситель» превращался в молчаливого исполнителя воли знахаря и, самое главное, оказывался неспособным отвечать ему «зуб за зуб», а точнее — «типун за типун», ибо говорить, а тем паче наговаривать он уже не мог.

Объясняя этимологически фразеологизм *типун тебе на язык,* обычно отмечают лишь его условно-недоброжелательный характер, забывая о важной для его смыслового развития «наговорной» предыстории. Авторы «Краткого этимологического словаря русской фразеологии» даже особо подчеркивают, что этот «оборот, вероятно, превентивного или клятвенного происхождения», сопоставляя его с божбой типа *отсохни мой язык!* (КЭФ 1980, № 2, 64).

Тем не менее наговорные формулы вроде той, которая записана под Ленинградом, убедительно показывают, что это злое пожелание первоначально было именно колдовским. Об этом же свидетельствует осложненный вариант этой колдовской формулы, записанной В.И.Далем: *Сип тебе в кадык, типун на язык!* Здесь явно нет ни «превенции», ни клятвы,

обращенной на говорящего, а есть лишь злое пожелание тому, к кому говорящий обращается.

Что же собственно значит слово *типун?*

Это небольшой роговой бугорок на кончике языка у птиц, особенно домашних, который помогает им склевывать пищу. Разрастание такого бугорка может быть признаком болезни, о чем говорит пословица *Чужие петухи поют, а на наших типун напал,* записанная также В.И.Далем. Твердые прыщики на языке у человека названы *типунами* по аналогии с этими птичьими бугорками. По суеверным представлениям, типун обычно появляется у лживых людей. Отсюда и недоброе пожелание, вошедшее в знахарскую формулу-заклинание, призванное наказывать лжецов и обманщиков (Макс., 145; ФСРЯ, 475—476; Вартаньян 1973, 240; Жуков 1980, 387). Со временем его первоначальный смысл несколько изменился и превратился в запрет говорить, что не следует, под угрозой наслать что-либо плохое:

Да с ней беда случилася,
Как лето жил я в Питере...
Сама сказала, глупая,
Типун ей на язык!

(Н.А.Некрасов)

Выражению *Типун тебе на язык!* повезло больше других таких же «формул умалчивания» собеседника, которым изобилует народная русская речь: перм. *Тре́сья тебе на язык! Шепо́та (шепоти́ше) те на язык! Жа́ба те сядь на язык!;* новосиб. *Чтоб тебе заклало глотку!* и под. Некоторые из них, случается, попадают и в язык современной литературы. Уже давно, например, в русском фольклоре бытуют обороты, подобные «типунному», где насылаются — как и в первом заговоре, записанном В.Бахтиным,— именно чирьи: *Укращику чирей за щеку!;* ирк. *Чирей тебе на язык!;* перм. *Чивера тебе на язык!* Не так давно этот фразеологический си-

ноним выражения о типуне «пробился» и в большую литературу — его употребил Ф.Абрамов:

«После тягостного молчания Варвара, присмирев, вздохнула:

— Мы вот, бабоньки, тут сидим, разговариваем... А ты-то как? Может, кто из наших мужиков сейчас с жизнью прощается...

Марфа с грохотом поднялась из-за стола:

— Чирьище тебе на язык!»

Понимание его переносного значения во многом подготовлено длительной традицией бытования в литературном языке оборота *типун тебе на язык* — иначе можно было бы воспринять все сочетание о «чирьище» буквально, как это делают некоторые иностранцы, читающие Абрамова.

Впрочем, большинство европейцев пожеланием типуна на язык удивить трудно, ибо в их языках подобные обороты тоже встречаются. Известны всем восточным славянам выражения со словом *типун,* имеются они и у поляков, где *типун — pypeć: Bodajbyś dostał pypcia na języku* (буквально: ‘чтоб у тебя вырос типун на языке!’) и mieć pypcia na języku (‘иметь типун на языке’) — ‘нести, пороть чушь’. Подобные обороты можно найти не только у славян, но, например, и у венгров, где слово *типун* обозначается метафорически (*pintyöke, cinke* — ‘типун’ и ‘синица’, *biko* — ‘лягушка’ и ‘нарыв’ — ср. русское диалектное *жаба те сядь на язык!).*

В какой-то мере наша наговорная формула универсальна. Не случайно Фрэнсис Бэкон в своих знаменитых «Опытах», написанных в конце XVI в., обратил внимание на аналогичность примет, связанных с лживыми измышлениями и похвалами у древних греков и англичан: «Иногда хвалят злонамеренно, с тем, чтобы возбудить к человеку зависть... У древних греков существовала даже примета: “Если кого хвалят со злым умыслом, у того вскакивает прыщ на носу”. Нечто подобное говорим и мы: “Не лги, а то

на языке вскочит пузырь". Лучше всего для человека умеренная похвала, сказанная к месту и без особого шума» (Бэкон 1962, 135).

Таким образом, и древнегреческий *прыщ на носу,* и средневековый английский *пузырь на языке,* и наш современный отечественный *типун* — своеобразные награды за лживость и лицемерность. Эти «награды» издавна щедро раздавались знахарями посредством наговоров и пришептываний. Раздавались, возможно, и заслуженно, ибо названные пороки — болезни, гораздо более неизлечимые и долговечные, чем излишне увеличенный птичий типун.

Слово, вещь и абракадабра

Злые пожелания кажутся нам теперь своеобразными «заклинательными» формулами-метафорами: *Чтоб ты провалился! Чтоб тебя перевернуло и шлёпнуло! Ни дна тебе, ни покрышки!* В последнем случае *дно* и *покрышка* — как бы символы смерти и гроба. Прежде же такие формулы воспринимались не только буквально, но и прямо отождествлялись с соответствующими действиями. В таком отождествлении говорящих укрепляло суеверие, а точнее — суеверная вера в силу Слова, в равенство слова и дела, слова и действия. магия слова исследована этнографами, фольклористами и языковедами многих народов. И везде суть ее одна: слово неминуемо влечет за собой свое овеществление. Не случайно во многих языках мира слова со значением 'говорить' постоянно связаны с лексикой в значении 'делать': др.-рус. *дѣяти, правити, чинити* характеризовалось этим семантическим параллелизмом, а польское слово rzecz прямо связано этимологически с нашей *речью,* значит именно 'вещь, предмет'. Впрочем, и русское *вещь* восходит отнюдь не к «деловому», а к «говорильно-мыслительному» корню и имеет таких прямых род-

ственников, как *вещать* — 'пророчествовать, говорить мудрые прорицания', *вещий* — 'мудрый, умеющий прорицать', *ведать* — 'знать' и т. д. В этом смысле русская поговорка *Сказано — сделано* лишь подтверждение тесного сплава *слова* и *дела*.

Вера в силу слова и породила многочисленные наговоры, заговоры, заклинания, клятвы и божбу. С их помощью в прошлом боролись с врагами, исцеляли болезни, обеспечивали будущий урожай или рождение здорового потомства. М.Горький на I съезде советских писателей напоминал, что вера в словесную магию простиралась настолько далеко, что одерживала верх над страхом перед божествами, ибо заклинаньями пытались действовать даже на богов. Или (добавим от себя) — на тех, кого боготворили, например, любимую или любимого, когда те не замечали боготворящего или не отвечали ему (или ей) взаимностью. О популярности народных способов «присушивания» Словом свидетельствует, в частности, то, что в одном из первых сборников «Великорусских заклинаний», изданных в прошлом веке Л.Н.Майковым и лишь недавно переизданных, на первое место поставлены именно «заговоры приворотные, присушки и любжи», а за ними — «Отсуды, отсушки» (Майков 1992, 7—23). Вот одна из типичных «эгоистических» мужских присушек из этого собрания (с. 17):

«Жалела (т. е. любила.— *В.М.*) бы раба Божия (имя рек) о рабе (имя рек), как сама о себе *(поклон)*. Тосковала бы раба (имя рек) день и ночь, и глухую полночь, и в ясные полдни, и каждый час, и каждую минуту о рабе (имя рек) *(поклон)*. Напусти, Господи, на рабу (имя рек) злую тоску, невидимо пусть сохнет ея тело, руки, ноги, мозги, кости. Пленитесь, ея мысли, день и ночь, и в глухую полночь, и в каждый час, и минуту обо мне вечно. Спать бы ей — не заспать бы ей меня; есть бы ей — не заесть бы ей меня; пить бы ей — не запить бы меня; ходить бы ей — не заходить бы меня; говорить бы ей — не заговорить

бы меня. И казался бы я ей, рабе (имя рек), милее отца и матери, милее всего рода и племени, милее красного солнца и милее всех частых звезд, милее травы, милее воды, милее соли, милее детей, милее всех земных вещей, милее братьев и сестер, милее милых товарищей, милее милых подруг, милее всего света вольного; накажи, Создателю, благия рабу (имя рек) подножию ног его *(поклон)»*.

Эту присушку надобно было читать трижды, а после в разное время прочитать еще 17 раз с поклонами. Если наговор подействовал, необходимо было еще сотворить специальное моление Богородице. И тогда уж объект любви (правда,— с засохшими от злой любовной тоски руками, ногами, костями и даже мозгами) мог принадлежать «заговорщику» навечно.

Девичьи присушки (особенно, для привлечения женихов) были, пожалуй, не столь жестокими и гораздо более привязаны к реальной супружеской жизни. В праздник Покрова, например, девушка, придя в церковь и переступив ее порог, могла вымолвить такой целомудренный приговор: «Мати Пресвятая Богородица, покрой землю снежком, а меня женишком» (Майков 1992, 24). И многие девушки верили, что выраженное в этот праздник словесно желание обязательно исполнится.

Понятно, однако, что не каждое слово имело магическую силу. Не случайно у нас до сих пор бытует выражение *знать такое слово* — 'уметь заговорить'. Это тоже остаток веры в магическую силу слова, причем *слово* здесь значит именно 'заговор', 'магическая формула'. В таком значении *слово* известно и сейчас на севере России (Вартаньян 1973, 229).

«Такое слово»-заговор могло быть весьма пространным текстом, а могло состоять из коротенькой фразы-пожелания или даже одного коротенького словца. Одно из таких словечек-заговоров — АБРАКАДАБРА — было особенно популярно в древности и в средние века, оно кочевало вместе с шарлатанами-

знахарями и алхимиками из страны в страну. На древнееврейском языке «авракадавра» значит 'Скройся, нечистый!' и является, таким образом, чем-то вроде словесной обороны от дьявола. Следовательно, этот наговор — нечто похожее на наше отечественное *Тьфу! Тьфу!* или *Свят! Свят!* По преданию, оно было одновременно и именем идола Сирийского, усвоенного древними греками, а затем перешедшего и в другие языки и суеверные традиции. Этому слову приписывалось магическое значение: оно якобы помогало от лихорадки и было неплохим средством против горячки. Правда, успех лечения зависел от умения правильно этим словом пользоваться — «знать слово». Одураченные средневековыми шарлатанами люди писали это слово в виде треугольника на бумаге в клетку, затем складывали так, чтобы надпись была не видна. После этого они должны быть носить этот амулет в ладанке на шее в течение 8 дней, по истечении которых бросали написанное в реку, не разворачивая и отвернувшись к воде спиной.

«Абракадабрность» этого древнейшего заговора во многом поддерживалась его «географическими» свойствами. Написанное в виде треугольника, это слово выстраивалось в четкую алфавитную систему, где буквы сверху вниз повторялись, а снизу вверх давали то же самое слово:

```
a b r a k a d a b r a
 a b r a k a d a b r
  a b r a k a d a b
   a b r a k a d a
    a b r a k a d
     a b r a k a
      a b r a k
       a b r a
        a b r
         a b
          a
```

Несмотря на всю мифологическую и мистическую таинственность, этому слову была в конце концов уготована атеистическая судьба: во многих европейских языках оно обозначает теперь крайнюю бессмыслицу, несусветную чушь, непонятный и бессвязный набор слов. Язык, таким образом, сам засвидетельствовал абсолютную «недееспособность» этого слова, которое, как показал опыт, не излечивает ни лихорадки, ни горячки.

Заговор зубов, отвод глаз и снятие рукой

Такой же диагноз поставил язык и некогда весьма популярным на Руси заговорам от зубной боли. Их было великое множество, и исполнялись они в сопровождении самых прихотливых магических операций. В некоторых северных русских губерниях, например, зубы и лихорадку заговаривали почти «абракадабрским» способом: вырезали из коры осины треугольник, который символизировал Троицу (Отца, Сына и Святого Духа), и терли им десны до крови. После употребления этот треугольник снова прикладывался к осиновому стволу.

На Смоленщине в конце прошлого века был записан такой заговор против «опухоли во рту», т. е. зубной боли: «Заря моя, зорюшка, заря вечерняя, как ты утихаешься, как ты улегаешься, пускай у (младенца Кузьмы) зуб желанный утихается, улегается, с буйной головы, с ясных очей, с черных бровей, с ретивого сердца, с жил, с поджил, с состав, с полустав. Зубище, зубище, иди ты на дубище; не пойдет на дубище — пойду к Господу Богу, к Михаилу Архангелу. Михаил Архангел возьмет острую мечу, высечет, вырубит, корень ваш вырубит с сучьем, с ветвьем, с зеленым листьем. Как дубу не стоять, зелеными ветвями не махать, так этому зубу по костям не ходить, костей его не ломить, бровь его не

томить. Во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Ушаков 1897, 182). Как видим, успех лечения здесь обеспечивает сам Архангел Михаил, вырубающий мечом корень, подобно опытному врачу-стоматологу.

В Витебской же губернии Белоруссии лечение от зубной боли могло быть успешным только во время новолуния (причины такой «избирательности» объяснялись в главе I). Страдающего зубной болью нужно было вывести во двор, поставить лицом к молодому месяцу-«молодику» и сказать следующие заповедные слова: «Мылодзи́к, мылодэй, твой рог зылотэй! Ци быў ты на тым свеце? — Быў.— Ни видзіў там живых и мертвых? — Видзіў.— Щи болядь им зубы? — Не.— Нихай жа ни болядь и мне» (Шейн 183, 541).

Знахарка, сообщившая этот заговор собирателю, настоятельно подчеркивала, что больной выздоровеет лишь тогда, когда будет повторять эти слова за настоящим знахарем, а не за самоучкой. Поэтому читателю этой книги, пожалуй, не следует его заучивать, а лучше в случае нужды обратиться к дантисту. И не столько потому, что сейчас трудно найти «квалифицированного» знахаря, сколько потому, что подобное заговаривание зубов давно уже дискредитировало себя. Русский народ не случайно уже более двухсот лет употребляет выражение *заговаривать зубы* насмешливо-иронически, выказывая этим свое полное недоверие к знахарским операциям.

И не только знахарским. Ведь обобщенное значение этого оборота — 'вводить в заблуждение, обманывать' безотносительно к зуболечению, вообще. Хотя наши писатели и публицисты не упускают случая, чтобы обыграть прямое значение этого оборота. Так, в одном газетном фельетоне разоблачался некий стоматолог, оказавшийся на поверку заурядным современным шарлатаном. Пользуясь новейшими методами лечения, этот делец от медицины ловко прикарманивал кругленькие суммы, «кормясь зубами»: он с успехом заговаривал зубы не только своим

клиентам и подчиненным, но и непосредственным начальникам.

«Работая» в фельетоне, оборот *заговаривать зубы* еще полнее заряжается иронической экспрессией, доставшейся ему от народной речи. Эта экспрессия может стать и нарочито прозрачной, как в шутливой фразе Эмиля Кроткого: «Она заговаривала ему вставные зубы». Здесь буквальное и переносное значения вступают между собой в нерушимую связь, разрыв которой равнозначен уничтожению каламбура.

Заговорами, заклинаниями и различными магическими операциями можно было не только бороться с болезнями, но и противостоять порче, сглазу и наговорам. В таких случаях происходил своеобразный поединок двух знахарей или «напускателей порчи»: один ее наводил, другой — отводил.

Вот всем известный оборот — *для отвода глаз*. Сейчас он значит — 'делать что-либо для отвлечения внимания, для того, чтобы ввести кого-либо в заблуждение'. Авторы этимологического словаря русской фразеологии несколько прямолинейно связывают его исходное значение с «представлениями о наваждении: напуская ложные видения на людей, морочащие пользовались этим для грабежа» (КЭФ 1979, № 3, 69). На самом деле «отвод глаз» был более деликатной процедурой. В.И.Даль объясняет его как «мороку, умение знахаря вочью (т. е. на глазах, на виду у кого-либо) морочить». Еще в прошлом веке в языке художественной литературы можно было найти и оборот *отводить глаза* — 'обманывать, создавать ложное представление': «Только он прямо не ходит, а круг большой делает, чтобы соседям виду не показывать... Далеко уйдет, да потом и воротится переулками: глаза отводит» (А.Н.Островский); «Политические партии довольно похожи на русское правительство в искусстве отводить глаза путешественнику» (А.И.Герцен).

В знахарском обиходе *отводить глаза* имело терминологически точное значение — 'создавать мару или

мороку (ср. *морочить голову),* наваждение, которое заставляло обманутых поверить знахарю'. Это был, скорее, вид сглаза, чем средство прямого грабежа. Тем более, что «отвод глаз» мог применяться не только для «черного» обмана, но и с «лечебно-профилактическими» целями — чтобы отвлечь внимание больного от какого-либо навязчивого представления или злых мыслей.

Еще эффективнее казались «отводы» рукой знахаря или так называемые «относы» (Грушко, Медведев 1995, 335—336). В качестве последнего мог служить, например, знахарский узелок, брошенный на перепутье дорог для «отворожки» от болезни. В такой узелок обычно заворачивали уголь или перегорелую печную золу — *печи́нку,* которая у знахарей пользовалась особой популярностью потому, что именно в печи сжигали сор из избы, волосы и другие предметы, по которым совершались заговоры. Не случайно запрет выносить мусор также вошел во фразеологический фонд русского языка в виде выражения *не выносить сор из избы:* по суеверным поверьям, его нужно было непременно сжигать в печи, чтобы он не достался злым людям (Афанасьев 1865, 570; Потебня 1894, 104—107; Мих., I, 365; Макс., 58; Мокиенко 1980а, 64—67; Вакуров 1983, 97—99 и др.).

Ярче всего, пожалуй, обычай целительных «отводов» отразился в обороте *как рукой сняло.* До сих пор в его переносном значении живет пережиток веры в эффективность этого средства, напоминая о первоисточнике: «Состояние здоровья теперь у меня лучше, чем 10—12 лет назад. Не стала болеть голова, как рукой сняло все прежние недуги» (Из газет). *Как рукой сняло* — предельно конкретный фразеологизм, ибо он всегда относится к быстрому излечению от болезни или тяжелых душевных травм.

Знахари широко пользовались «руковождением». Особенно часто отводили рукой зубную или головную боль. Больное место заговаривалось, и при этом

знахарь проводил по нему рукой, делая своеобразный массаж, облегчающий боль. У больного создавалось впечатление, что боль его буквально «снимается рукой».

Этот способ врачевания был распространен у многих народов. Известен он нам и по Библии, где Иисус и его апостолы исцеляют больных, касаясь их рукою.

Недаром выражения, подобные русскому, сохранились не только в славянских языках, но и в литовском *(ĺýg rankà átemě)*, французском *(ôter le mal comme avec la main)* и др. И не только сохранились, но и весьма активно употребляются. Показательно, что именно это сравнение *(как руком однето)* стало последними словами знаменитого сербского просветителя Вука Стефановича Караджича, умершего на чужбине, в Вене. На рассвете 26 января 1864 г. он попросил свою дочь Мину принести ему воды и сказал, что, попей он сейчас из источника родной его деревни Тршич, все его недуги *сняло бы как рукой.* Так, умирая, великий собиратель славянского фольклора соединил в своем сознании два центральных символа народного врачевания — целительную воду и терапевтическую магику жеста. И они слились у него во врачующий образ родины.

Глядение воды и выведение на чистую воду

Вода в народном врачевании и различных суеверных обрядах имела исключительное значение. Это естественно, ибо она, по древнейшим представлениям многих народов,— одна из первых стихий мироздания, источник жизни и средство магического очищения (Виноградова 1995а, 386—390).

До сих пор еще в деревнях России можно услышать немало небылиц о чудесных исцелениях или злых наговорах с помощью воды. Услышать, естествен-

но, не от молодежи, а от тех немногих уже стариков, которые все еще верят «преданьям старины глубокой». Вот такая быличка, записанная автором этих строк в Кондопожском районе Карелии в 1980 г.

«В деревне Велика Губа жил один знахарь-старик. Как-то раз в Гангозере играли свадьбу. И кто-то возьми да и "спризорь" молодых — сглазил, значит. Заболел жених тяжело.

Поехал отец молодого к знахарю за советом. А подруга моя Александра молода была и сидела на супрядках у одной старухи. Рассказывают, что вдруг девки увидали, как хозяйка дома ни с того ни с сего схватилась за глаз, закричала от боли и окривела на первый глаз.

А это отец молодого был в то время у знахаря. Тот черпнул из Онего-озера стакан "свежей" воды, поглядел в него и показал отцу: "Вот эта баба и свадьбу испортила. Что ты хочешь ей сделать?" Отец отвечал: "Пусть окривеет!" Старик попросил его ткнуть пальцем в отражение старухи в воде. Он возьми да и ткни ей в правый глаз. Злая баба его и потеряла».

Понятно, что брать этот рассказ на веру не стоит: ведь былички или бывальщины,— это такой фольклорный жанр, в котором невероятное происшествие, встреча с нечистой силой или находка закопанного клада «для убедительности» излагаются рассказчиком так, словно он сам побывал на месте происшествия или даже был его главным героем (Толстой 1995, 278—280).

«Небыличность», сказочность — это, так сказать, специфика жанра. Но важно другое — такие былички сохраняют древние представления о роли водной стихии в жизни человека.

Не случайно рассказчица в быличке ставит особый акцент на том, что старик-знахарь взял именно «свежую» онежскую воду. «Свежесть» — чистота, проточность, первородность воды в подобных магических операциях является непременным условием их

успешного действия. Как раз об этом говорит и выражение *вывести на чистую воду* — 'разоблачить кого-либо, поймать кого-либо на совершении чего-либо запретного'. Правда, некоторые языковеды ошибочно объясняют его рыболовной практикой: речь идет якобы о «выведении» пойманной рыбы на открытую воду, чтобы она не сошла с крючка, запутавшись в траве или корягах (ФСРЯ, 91; КЭФ 1979, № 2, 56; Вакуров 1979, 83; Опыт 1987, 35). Другие считают, что этот оборот хранит память о так называемом «Божьем суде», когда обвиняемого «выводили» к чистой воде и бросали в нее: если тот всплывал, это значило, что чистая вода его не приняла, а следовательно, виновен, если же тонул, его посмертно оправдывали (Уразов 1956, 10; Альп., 15—16; Перетрухин 1962, 35; Проценко 1972, 78; Гвоздарев 1982, 24—25; Гвоздарев 1983, 136; Молочко 1985, 136; Фомина, Бакина 1985, 239).

Обе эти версии не выдерживают критики. Первая — потому, что из рыболовной символики очень трудно вывести значение 'разоблачить', вторая — потому, что наше выражение встречается только с предлогом *на,* и никогда — с *к,* что предполагается при такой трактовке.

Недавно известный специалист по исторической фразеологии украинского языка А.А.Ивченко предложил для укр. *вивести на чисту воду* весьма оригинальную этимологическую расшифровку. Поскольку любимыми местами обитания чертей являются болота, заброшенные мельницы, запруды (укр. *гребля)* или глубокие речные ямы *(вирах)*, которые, как известно, характеризуются именно мутной, взбаламученной, «несвежей», т. е. непроточной водой, то он предположил, что выражение о выведении на чистую воду связано именно с нечистой силой. И действительно, черти и бесы — большие любители «мутить воду» своим длинным хвостом — ср. украинские сравнения *мутить як біс у виру, мутить як у греблі*

чорт, мутить як під греблею чорт, мутить як у греблі біс. Поэтому, по мнению А.А.Ивченко, исходным образом нашего оборота было суеверное представление о том, что для выявления причины беспокойства, «замутнения воды» его нужно вывести на проточную, «чистую» воду, тем самым сделав его из невидимого злого духа видимым. Динамика значения фразеологизма при этом предстает в таком виде: «открыть коварные действия нечистого, выявить истинную причину нарушения покоя» → «открыть, выявить коварные намерения» (Івченко 1996, 95—97).

При всей остроумности этой гипотезы, пока она не кажется доказуемой уже потому, что опирается в основном на якобы полную прямую перекличку с внутренней формой оборота *мутить воду,* которая при этом интерпретируется как чисто славянская (resp. украинская) идиома с мифологической («чертовой») внутренней формой. Известно, однако, что выражение *мутить воду* имеет очень широкий европейский ареал и известно с античных времен. Его связывают с фразеологизмом *ловить рыбу в мутной воде,* который, в свою очередь, восходит к др.-греч. 'ловить угрей' (в том же значении), восходящий к представлениям о том, что угрей можно поймать только в мутной воде. Этот оборот встречается, в частности, уже у Аристофана, сообщающего об удачах ловцов угрей не в тихой озерной воде, а в поднятой тине (Тимошенко 1897, 49—50; Берков 1980, 87; Афонькин 1985, 133; Опыт 1987, 74, 82 и др.— см. БМС, 85, 219—220).

Показательно, что оборот *вывести на чистую воду* в XVIII в. употреблялся в основном в форме *вывести на свежую воду,* и речь обычно шла о каком-то мошенничестве, которое становится явным благодаря прозорливости или каким-либо сведениям о данном человеке или деле: «А когда так, то я знаю одно дельце за вами: пойду к Голове вашему купеческому и все расскажу; уже я вас выведу на свежую воду» (П.А.Пла-

вильщиков); «Теперь надобно не упускать времени, этого глупенького простачка на свежую воду вывесть... Пойду расскажу ей все его умыслы...» (В.И.Лукин). Такое семантическое звучание характерно и для современного употребления этого оборота.

Исходный смысл выражения, следовательно, можно связать именно со знахарскими «выведениями на свежей воде» образа человека, совершившего злое дело или напустившего на кого-либо порчу. *Вывести на воду* значило 'вызвать на поверхности воды его изображение'.

С этими же магическими операциями связано выражение *как в воду глядел* (см. БМС, 85) — из обычая деревенских вещунов по «свежей» воде узнавать повинного в сглазе пакостника. Впрочем, эта задача была, пожалуй, второстепенна: ведь значение нашего оборота — 'словно знал заранее, словно предугадал' — сохраняет основную акцентовку «глядения в воду». Она заключалась в прорицании будущего, в узнавании судьбы.

И действительно, глядение в воду было одним из древнейших и популярнейших видов ворожбы — гидромантии. Вглядываясь в расплывчатые отражения предметов на поверхности рек, озер или просто ковшика с водой, наши предки пытались разгадать свою судьбу, найти подтверждение правильности принятых решений, предусмотреть грозящие опасности. Так поступает, например, героиня оперы М.П.Мусоргского «Хованщина» Марфа, обращаясь в сцене гадания «к силам небесным, силам могучим» и глядя при этом в ковш с водой. Так же поступали и девушки во многих концах Славии, пытаясь, например, по изображению в воде увидеть своего жениха и узнать о том, будет ли счастливо их замужество.

Южные и восточные славяне ходили для этого к ручьям, рекам, озерам или — зимой — к проруби. Жительницы Костромской губернии ходили к проруби накануне Крещения и глядели в нее, искренне

веря, что, если вода заплещется, они смогут увидеть лицо суженого. При этом еще иногда добавлялся и приговор: «Водяные, сбегайтесь и смущайтесь, наши суженые приходите за водой на реку!». У западных славянок (например, в Словакии) был обычай накануне Рождества наливать свежей воды в ведро или горшок, а возвратившись на Рождество из костела, гадать, глядя на воду, в надежде лицезреть там жениха.

Л.Н.Виноградова, посвятившая обстоятельное исследование девичьим гаданиям о замужестве у славян, описывает 8 разновидностей подобного гадания по воде (Виноградова 1981, 13—43; 1995б, 482—486). Здесь и обычай ставить сосуд с водой на ночь под кровать или у изголовья вблизи спящего, и бросание пищи в воду как «задабривание», и пускание по воде венков или ореховых скорлупок с маленькими свечками, и «сеяние» у колодца семян конопли, льна или другого зерна. Важна в таких гаданиях и перекличка зеркальной поверхности воды и девичьего зеркальца, по которому также можно увидеть свою судьбу. В одном полесском гадании девушка в полночь до тех пор смотрит сквозь стакан с водой в зеркало, освещенное пламенем свечи, пока не увидит суженого. Точнее, пока в этом таинственном полусвете он ей не пригрезится.

Характерно, что во всех этих видах гидромантии «свежесть» воды — непременное условие успешного гадания. Объясняется это основной целевой установкой гаданий с водой, ее исходной идеей — установление контактов с миром умерших предков, поскольку во всех разнообразных процедурах гидромантии отражается именно культ предков, имевший большое значение для духовной жизни многих народов эпохи язычества. Умершие, а следовательно, и все познавшие старейшины, обладали, по суеверным представлениям, свойством «подсказывать» будущее тем, кто еще продолжает оставаться на этом свете. Но для этого

нужно с ними связаться, переслать им какую-то пищу, какие-то сведения о живущих, короче — напомнить о себе. Каналом такой связи могла быть, естественно, не стоячая, а лишь «свежая» — проточная, соединяющая разные водоемы, вплоть до потустороннего,— вода. Это представление о проточной воде известно многим народам. Сохранилось оно, в частности, и в древнегреческом мифе о Хароне — перевозчике, переправлявшем через реку подземного царства души умерших и взимавшем у ворот Аида плату за этот перевоз.

Чудеса в решете и всякая леканомандия

Русские идиомы *вывести на свежую воду* и *как в воду глядел,* таким образом, позволяют заглянуть в одну из самых темных «гадательных» сторон древнего мышления и в одно из древнейших, хотя и мнимых искусств — мантики, умения угадывать настоящее и будущее. О гаданиях напоминают и другие русские выражения — *гадать на кофейной гуще; бобы разводить* или *разводить на бобах; чудеса в решете* и т. д. Все они — языковое отражение различных видов мантики, распространенных в России.

Последний оборот, например, связан с весьма специфичным типом гадания — коксиномантией, гаданием по решету,— который был распространен в средневековой Европе, Аравии и у среднеазиатских народов для разоблачения воров. При «классической» коксиномантии гадающий держит одним пальцем решето, подвешенное на нити так, чтобы оно медленно поворачивалось. На ободе решета делалась риска, а имена подозреваемых, написанные на отдельных бумажках, раскладывались по кругу. На чье имя укажет, остановясь, риска решета, тот и вор.

В России этот суеверный способ гадания был чрезвычайно распространен, но в то же время доста-

точно сильно отличался от классического. В XVI—XVIII вв. на рыночных площадях Москвы и других городов можно было увидеть гадальщиков, насыпавших в решета разноцветные зерна чечевицы, бобов, гороха или миндаля. Встряхивая решето, они по расположению зерен «предсказывали» будущее. При этом жестикулировали, нашептывали всяческую «абракадабру» или что-то выкрикивали, чтобы придать гаданию бóльшую магическую силу. Стремясь выманить побольше денег, такие гадальщики сочиняли самые невероятные и фантастические истории, предрекая простоватым слушателям счастливую женитьбу, нежданное богатство или необычайные события и приключения, короче — всякие «чудеса». Такие шарлатанские предсказания в народе с насмешкой и были названы *чудесами в решете.*

Мантика давно превратилась в доходное дело для мошенников различного калибра. Но некогда она была весьма почтенным ремеслом, к которому относились с большим доверием и благоговением. Без гаданий древние и шагу ступить не могли: суеверный страх перед зловещим прорицанием сибиллы мог остановить любые грандиозные начинания, а доброе предзнаменование — толкнуть на самые рискованные авантюры. У древних греков, например, наибольшим доверием пользовалось гадание по полету птиц, которые считались вестниками богов. Хищные птицы, в особенности вестник самого Зевса — орел, занимали исключительное место в таких гаданиях. Обычно для них избиралось открытое место, с которого полет птицы был хорошо виден. Если орел появлялся с восточной и правой части горизонта, то предзнаменование считалось хорошим, если же он прилетал слева — дурным. Как видим, и здесь неукоснительно действует уже известная нам мифологическая оппозиция «левый — правый».

Предсказания такого рода обычно конкретизировались прорицателями. Ксенофонт в «Анабазисе»

рассказывает, как при выезде из Эфеса он увидел сидящего справа от себя орла. Заметив всадника, орел закричал, и прорицатель, сопровождавший полководца, тут же растолковал это как великое, но не простое знамение. Оно предсказывало славу, но в то же время — и тяжкие ратные труды: ведь птицы чаще всего нападают на орла, когда тот сидит. Кроме того, это знамение не обещало Ксенофонту богатства, ибо орел по большей части находит себе пищу на лету, а не сидя неподвижно на месте. Как казалось Ксенофонту, это предсказание действительно сбылось, ведь славы он достиг, причем славы двойной — и как полководец, совершивший беспримерный анабазис, и как писатель, описавший этот переход (хотя о том, что именно он и есть автор этого прославившего его имя описания, Ксенофонт предпочел умолчать). Что же касается богатства, то и здесь толкователь «по орлу» оказался провидцем, так как военный подвиг Ксенофонта не принес ему дивидендов: на обратном пути почти все, приобретенное в походе, было утрачено.

Немало упоминаний о различных видах «серьезного» гадания можно встретить и в русской литературе. Со школьной скамьи мы помним полоцкого князя Всеслава Брячиславовича из «Слова о полку Игореве», который «отвори врата Новуграду, разшибе славу Ярославу» и о котором Боян сложил поговорку «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божиа не минути!». Это знаменитое «птицю горазду» свидетельствует не только об умении Всеслава гадать по полету птиц, но и о распространенности у древних русичей той же гадательной практики, что и у соплеменников Ксенофонта.

А вот еще один популярный памятник литературы Древней Руси — «Александрия», история жизни и подвигов Александра Македонского, переведенная с греческого и появившаяся на Руси в XII—XIII вв. В XV в. на Руси возникает другая редакция этого

памятника, так называемая «Сербская Александрия», переведенная южными славянами. Раскроем ее на том месте, где будущий отец Александра, Нектанав — египетский царь, а «по совместительству» великий врачеватель и волхв, который был «волшебною хитростию и звездочетию египетскимъ украшенъ зело», готовится к войне с ополчившимися на него врагами: «Вошел царь в волшебную палату и начал совершать волшебную леканомандию (один из видов гидромантии — гадание по воде в сосуде.— *В.М.*): в золотую лохань воды налив, сделал на воде из воска два войска и увидел, что его войско побиваемо персидским и что боги египетские в корабле варваров вводят войско в Египет,— и не знал, что ему делать. И со слезами сказал: "О горе тебе, Египет! Многие годы славился ты вместе с царем своим и в один год погибаешь! Ибо нет радости, которая бы не заменилась печалью, ни славы на земле, которая не была бы недолгой и вскоре бы не исчезла. Хорошо сказано: надеющиеся на чародейство подобны опирающимся на воду,— как только обопрется, сразу и погрузится с бесчестием". Не мог царь Нектанав врагам сопротивляться и пребывал в стыде и печали».

Поверивший в собственное гадание на воде, Нектанав не вступил в сражение, а тайком покинул свой дворец и отправился в дальний македонский город Пеллу, где назвался врачом, астрологом и прорицателем. Именно от него у Олимпиады, бесплодной жены македонского царя Филиппа, и родился будущий покоритель вселенной Александр Македонский. Как видим, гадание на воде позволяет не только обезглазить на расстоянии какую-нибудь злую старуху на Онежском озере, но может привести к историческому событию мирового значения.

И египетского царя Нектанава, и онежского старика-знахаря заставили гадать чрезвычайные обстоятельства: одного — надвигающиеся полчища врагов, другого — «спецзаказ» любящего отца, сына которо-

го «спризорили». Но не менее распространенными видами гадания стали и гадания «календарные», ритуальные. Типичным их образчиком были гадания в святки — в период между Рождеством и Крещением (с 25 декабря по 6 января). Не случайно во многих религиях это время зимнего солнцестояния, поворота к весне, Новому году — время «рождения богов». Вот почему почти все, что происходит на святки, широко толкуется как предзнаменование будущего. Отсюда и тонкая паутина различных примет, поверий, обрядов и ритуалов, совершаемых на святки. И гадания, пожалуй,— их центральное событие, чего не мог не отметить в своей «энциклопедии русской жизни» А.С.Пушкин:

Настали святки. То-то радость!
Гадает ветреная младость,
Которой ничего не жаль,
Перед которой жизни даль
Лежит светла, необозрима;
Гадает старость сквозь очки
У гробовой своей доски,
Все потеряв невозвратимо;
И все равно: надежда им
Лжет детским лепетом своим.

Это место у Пушкина навеяно балладой В.А.Жуковского «Светлана». И неудивительно: ведь в этой балладе дана прямо-таки этнографическая классификация самых разных видов девичьих святочных гаданий в русской патриархальной деревне:

Раз в крещенский вечерок
Девушки гадали:
За ворота башмачок,
Сняв с ноги, бросали;
Снег пололи; под окном
Слушали; кормили

Счетным курицу зерном;
Ярый воск топили;
В чашу с чистою водой
Клали перстень золотой,
Серьги изумрудны;
Расстилали белый плат
И над чашей пели в лад
Песенки подблюдны.

Сама Светлана узнает свой роковой жребий по гаданию с зеркальцем, освещенным свечкой. И здесь Жуковский необычайно точно отразил поверья, связанные с таким «зеркальным» гаданием, продолжающим гадание по воде. До сих пор, например, в деревнях белорусского Полесья именно это гадание считается самым опасным. «С зеркалами у нас гадать боялись, опасно это очень»,— сообщает рассказчица из села Сварицевичи Л.Н.Виноградова, раскрывая секреты такого гадания. Полагалось строго соблюдать целый ряд условий: следовало раздеться, лечь на пол молча (а до этого с самого ужина ни с кем не разговаривать) и смотреть в зеркало до часа ночи. Причем, если кто-нибудь покажется в зеркале, то его тут же необходимо перевернуть зеркальной поверхностью вниз.

Поэма В.А.Жуковского написана в 1808—1812 гг., а записи Л.Н.Виноградовой сделаны в 70-е годы нашего века. Суеверная традиция, связанная с «зеркальным» гаданием, однако, в обоих случаях передана в равной степени точно. И не мудрено — если учесть ее многовековую предысторию.

Можно было бы, конечно, и не углубляться в детали обычаев и обрядов гадания, казалось бы, изживших себя и опровергнутых наукой и атеизмом. Проще всего было бы отмахнуться от них справедливым и хлестким словом: «Суеверие!».

Можно было бы... Если бы это суеверие не было опоэтизировано нашим языком и литературой, если

бы оно не питало своим «кудесничаньем», «преданьями милой старины» и вдохновение автора «Слова о полку Игореве», и поэтическое дарование Жуковского, Пушкина и многих других русских писателей. Что же касается «суетности» веры в такие гадания, то вряд ли можно сомневаться, что и Жуковский, и Пушкин и, уж конечно, современные собиратели фольклора в ее диагностике никак не колебались. Как, впрочем, и большинство тех, кто некогда на святки с наслаждением приступал к ритуальному действу, воспетому Пушкиным. Да что там век девятнадцатый! Мы ведь видели, что даже великий прорицатель — отец Александра македонского Нектанав, нагадавший самому себе поражение от персов, «атеистически» замечает: «хорошо сказано: "Надеющиеся на чародейство подобны опирающемуся на воду..."». Разве это место из древнерусского памятника не свидетельство давнего языческого атеизма и здорового скепсиса в отношении к гидромантии?

Издревле отношение к гаданиям, знахарскому врачеванию и другим суевериям было двойственным. Всегда находились легковерные фанатики, верящие в возможность гадательных прорицаний и чудесных исцелений, и — неверующие скептики, ядовито осмеивающие их. Каждая эпоха меняет соотношение сил в этом противоборстве «верующих» и «неверующих». Кто бы мог подумать, например, что глава нашего государства и иже с ним, которые еще недавно потрясали своим воинствующим атеизмом и боролись с «опиумом для народа», столь скоро будут бить земные поклоны у иконостаса и восстанавливать храмы, разрушенные их духовными отцами? Или — что во всех газетах, журналах и по телевидению будут шумно рекламироваться патентованные и непатентованные избавители от дурного глаза, предсказатели судьбы и знахари-врачеватели. Что ж — какие времена, такие и нравы...

Русский язык, сохранивший и в самые атеистические годы память о древних поверьях, сохранил во многих случаях и трезвый скептицизм, выразившийся в шутливо-ироническом отношении к «гадательным» операциям. Эта ирония, как мы убедились, окрасила самые истоки выражения *чудеса в решете,* где само сочетание чуда с дырявым решетом — хлесткая оценка рыночных кудесников. Характерно, что первоначально это выражение существовало именно в виде шутливой пословицы, записанной уже в XVII в.: *Чудеса в решете: дыр много, а выскочить (вылезти) некуда.* Вторая, объяснительная ее часть постепенно отпала в результате частого повторения (БМС, 265). Вышла сейчас из употребления и поговорка *показать Москву в решете* — 'обмануть, одурачить кого-либо', распространенная в прошлом веке и также отражающая презрительно-насмешливое отношение к гаданию.

Столь же определенно это отношение прослеживается и в истории оборота *как в воду глядел.* Уже давно он стал частью устойчивой фразы *В воду глядит, а беду говорит,* зарегистрированной книжником XVII в. как пословица. Размышляя над причинами такой квалификации этой фразы, Б.А.Ларин замечает: «Пока эти слова только описывали ворожбу, непосредственно отражая жизненный опыт, они были "свободным" словосочетанием. Когда же утрачена была вера в колдовство, эта формула стала выражать насмешку над колдунами и получила возможность иносказательного применения к другим случаям загадочного или несуразного поведения. Тогда и образуется такая "прибавочная зависимость" словосочетания, которая выводит его из "переменных" в разряд устойчивых, идиоматичных словосочетаний. Эта новая функция речения и послужила основанием для включения его в сборник пословиц» (Ларин 1977, 140). Таким образом, не слепая вера в гадание на воде, а напротив, безверие привело этот

оборот к закреплению в языке в качестве пословицы.

***

История суеверий — это история первобытной духовной культуры человечества. Находя в современных языках ее осколки, лингвист, этнограф, фольклорист, подобно археологу, слагает из этих осколков мозаику мировоззрения наших предков, изучает их взгляды на окружающую действительность, природу, общество.

Гадания в этом отношении — не исключение. Далеко не случайно, что при гадании столь важная роль отводилась именно воде. Это была одна из стихий, которая искони вызывала уважение древнего человека. Наши старинные письменные памятники изобилуют указаниями на водяные культы славянского населения. В «Повести временных лет» под 986 годом помещена речь философа, присланного греками к князю Владимиру. В ней из трех культов природы два — водные источники: «По дьяволю научению они (славяне-язычники.— *В.М.*) рощением (рощам.— *В.М.*), кладезем и рекам жряху (приносили жертвы.— *В.М.*) и не познаша Бога». Точно так же поляне времен Кия (около VI в. н. э.) «жруще озером и кладязем и рощением яко же прочии погани». Реки, озера и кладези (т. е. ручьи, источники чистой питьевой воды), следовательно, были местом поклонения и жертвоприношений.

Там, где язычники совершали жертвоприношения, обычно совершались и гадания. Об этом пишет Прокопий Кесарийский в своей «Войне с готами», характеризуя войско славян, перешедших реку Истр на рубеже V—VI вв. н. э.: «Они почитают реки, и нимф, и всякие другие божества, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания». Гадания, таким образом,— лишь часть системы поклонения природным явлениям.

Водная стихия, по старинным представлениям, являлась стихией изначальной. Из нее образовалась земля, от нее зависело плодородие, она была самой удобной и естественной дорогой в самые дальние края древнего неблагоустроенного в транспортном отношении мира. Словом, принцип «Без воды — и ни туды, и ни сюды» для наших предков был важен и в материальном, и в духовном отношении. Вот почему воде и водяным божествам — *берегиням, русалкам, морянам* и т. п.— славяне посвящали особые празднества, которые не смогло уничтожить даже христианство. Одним из наиболее ярких остался праздник в честь древней языческой богини Купалы, которую считали богиней земных плодов, воды, урожая и материального благополучия. Эту богиню символизировало купальское дерево, чаще всего ива, либо — реже — женское чучело или живая девушка, которую величали купайлой, мареной или царицей.

Купальские игрища, столь яростно проклинаемые церковью, были частью ритуалов поклонения водной стихии. Молодежь на таких праздниках прыгала через горящие костры, «очищаясь» огнем, пела песни, танцевала, купалась при восходе солнца. Подобные «бесовские игрища» имели магическое для язычников значение: они очищали от грехов двумя основными стихиями — огнем и водой.

Русалки и моряны, купальские обряды, гадания на воде порождены воображением древнего человека, стремившегося по-своему осмыслить и объяснить знакомый, но неведомый ему мир. Мы не раз уже видели, что источник, из которого питается фантазия и древнего, и современного человека, очень часто один и тот же — Слово. Как и любая фантазия, фантазия язычников-мифотворцев, отрываясь и удаляясь от реальной жизни, рано или поздно бумерангом возвращалась к ней же. Возвращалась уже потому, что порождена человеком. Не случайно поэтому

многие суеверные представления, овеществленные в Слове, всеми своими нитями тянутся к весьма прозаическим земным, водным и другим «стихийным» образам. Переплавившись в образы речи, они в своем магическом кристалле фокусируют в единое целое две извечные доминанты человеческого бытия — Материю и Дух.

БИБЛИОГРАФИЯ
(специальная литература и источники)

Адрианова-Перетц 1974 — *Адрианова-Перетц В.П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. 171 с.

Аксамітаў 1978 — *Аксамітаў А.С.* Беларуская фразеалогія. Мінск, 1978. 223 с.

Альп — *Альперин А.И.* Почему мы так говорим. Барнаул, 1956. 42 с.

Аничков 1914 — *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. 390 с.

АОС I — *Архангельский* областной словарь. Вып. I/Под ред. О.Г.Гецовой. М., 1980. 168 с.

Аф.— *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки. Т. I—III. М., 1957. Т. I — 515 с.; т. II — 510 с.; т. III — 572 с.

Афанасьев 1865 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1865—1869.

Афонькин 1985 — *Афонькин Ю.Н.* Русско-немецкий словарь крылатых слов. М., 1985.

Аш.— *Ашукин Н.С., Ашукина Г.А.* Крылатые слова. 3-е изд. М., 1966. 824 с.

Бабкин 1963 — *Бабкин А.М.* Из жизни фразеологизмов// Учен. зап. ЛГПИ им. А.И.Герцена. Вып. 7. Л., 1963. С. 167—172.

Бабкин 1964 — *Бабкин А.М.* Лексикографическая разработка русской фразеологии. М.; Л., 1965. 76 с.

Бабкин 1970 — *Бабкин А.М.* Русская фразеология, ее развитие и источники. Л., 1970. 263 с.

Балли 1961 — *Балли Ш.* Французская стилистика. М., 1961. 262 с.

Бал. Сок.— *Балясников А.В., Соколова О.И.* Материалы к словарю диалектной фразеологии деревни Горки Варнавинского района Горьковской области//Вопросы фразеологии. Вып. VIII. Самарканд, 1975. С. 21—57.

БАС — *Словарь* современного русского литературного языка. Т. 1—17. М.; Л., 1948—1965.

Бахтин 1982 — *Сказки*, песни, частушки, присловья Ленинградской области, записанные Владимиром Бахтиным. Л., 1982. 528 с.

БГ — *Бинович Л.Э., Гришин Н.Н.* Немецко-русский фразеологический словарь. М., 1975. 656 с.

БЕР — *Български* етмологичен речник. Т. 1. София, 1971. 680 с.; т. II. София, 1979. 740 с.

Берков 1980 — *Берков В.П.* Русско-норвежский словарь крылатых слов. М., 1980. 176 с.

Берков 1984 — *Уолш И.А., Берков В.П.* Русско-английский словарь крылатых слов. М., 1984. 281 с.

Бир.— *Бирюков В.П.* Крылатые слова на Урале/Собрал и составил В.П.Бирюков. Свердловск, 1960. 117 с.

БМС — *Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* История и этимология русских фразеологизмов: Библиографич. указатель (1825—1994)/Hsgb. von A.Bierich (= Specimina Philologiae Slavicae. Supplementband 36). München, 1994. 273 S.

БМШ — *Берков В.П., Мокиенко В.М., Шелужкова С.Г.* Словарь русских крылатых слов. М., 1992.

Богатырев 1962 — *Богатырев П.Г.* Формула невозможного в славянском фольклоре//Славянский филологический сборник. Уфа, 1962. С. 347—363.

Богословская 1971 — *Богословская О.И.* К лингвистическим основаниям постоянства эпитета фольклора//Исследования по стилистике. Вып. 3. Пермь, 1971. С. 93—98.

Бондалетов 1974 — *Бондалетов В.Д.* Условные языки русских ремесленников и торговцев. Рязань, 1974. 111 с.

Боровский 1982 — *Боровский Я.Е.* Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. 104 с.

Брусинцова 1975 — *Брусинцова Г.В.* К изучению устойчивых словесных комплексов типа краткое прилагательное + существительное в русской фольклорной речи (на материале произведений различных жанров)//Вопросы фразеологии. Вып. IX. Самарканд, 1975. С. 229—236.

БС — *Ботина Л.Г., Санжарова В.П.* Материалы для диалектного фразеологического словаря (село Будки Курской обл.)//Вопросы фразеологии. Вып. VIII. Самарканд, 1975. С. 82—119.

Булаховский 1953 — *Булаховский Л.А.* Введение в языкознание. Ч. II. М., 1953. 178 с.
Бусл. 1854 — *Буслаев Ф.* Русские пословицы и поговорки// Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. М., 1854. С. 1—176.
Буслаев 1858 — *Буслаев Ф.* Опыт исторической грамматики русского языка: Учеб. пособие для преподавателей. Ч. 2. Синтаксис. М., 1858. I—X + 428 с.
Былины 1957 — *Былины.* Л., 1957. 485 с.
Былины 1977 — См.: *Слово* о полку Игореве.
Бэкон 1962 — Бэкон Ф. Новая Атлантида: Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1962.

Вакуров 1979 — Вакуров В.Н. на чистую воду//Рабоче-крестьянский корреспондент, 1979, № 3. С. 83—84.
Вакуров 1983 — Вакуров В.Н. Из избы сор не выноси, а в уголке копи//Русская речь, 1983, № 6. С. 97—99.
Варт.— *Вартаньян Э.А.* Из жизни слов. М., 1960. 240 с.
Вартаньян 1973 — *Вартаньян Э.А.* Из жизни слов. 2-е изд. М., 1973. 288 с.
Василев 1970 — *Василев Хр.* Към славянската фразеология: от птиче мляко//Български език, 1970, № 4. С. 348.
Верещагин, Костомаров 1980 — *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980. 320 с.
Верещагин, Костомаров 1981 — *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Русский язык как феномен национальной культуры//Русский язык: Предмет изучения и средство воспитания. Киев; Лейпциг, 1981. С. 37—50.
Верещагин, Костомаров 1982 — *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Национально-культурная семантика русских фразеологизмов//Словари и лингвострановедение. М., 1982. С. 89—98.
Верещагин, Костомаров 1983 — *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1983. 269 с.; 5-е изд. М., 1990.
Виноградов 1938 — *Виноградов В.В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII—XVIII вв. М., 1938. 448 с.
Виноградов 1940 — *Виноградов В.В.* Из истории русских слов и выражений//Русский язык в школе, 1940, № 2. С. 31—37.

Виноградов 1948 — *Виноградов В.В.* Из истории русской литературной лексики//Учен. зап. Москов. пед. ин-та. Т. 56. Вып. 2. М., 1948. С. 3—18.

Виноградов 1954 — *Виноградов В.В.* Из истории русской лексики и фразеологии//Доклады и сообщения Ин-та языкознания А. СССР, 1954, № 6. С. 3—22.

Виноградов 1959 — *Виноградов В.В.* Состояние и перспективы развития советского славяноведения//Вопросы языкознания, 1959, № 6. С. 3—17.

Виноградов 1968 — *Виноградов В.В.* О серии выражений *муху зашибить, муху задавить* и под.//Русская речь, 1968, № 1. С. 82—90.

Виноградов 1971 — *Виноградов В.В.* Историко-этимологические заметки. V//Этимология 1968. М., 1971. С. 164—167.

Виноградова 1981 — *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели)//Славянский и балканский фольклор: Обряд. текст. М., 1981. С. 13—43.

Виноградова 1995 — *Виноградова Л.Н.* Подменыш//СМ. С. 315—316.

Виноградова 1995а — *Виноградова Л.Н.* Вода//СД. С. 386—390.

Виноградова 1995б — *Виноградова Л.Н.* Гадание//СД. С. 482—486.

Волков 1974 — *Волков С.С.* Фразеологизм «дай (ми) свет видеть» в новгородской берестяной грамоте XIV в.//Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. М., 1974. С. 277—284.

Гвоздарев 1982 — *Гвоздарев Ю.А.* Пусть связь речений далека... Очерки по русской фразеологии. Ростов н/Д, 1982. 206 с.

Гвоздарев 1983 — *Гвоздарев Ю.А.* Фразеология русского языка//Введенская Л.А., Баранов М.Т., Гвоздарев Ю.А. Русское слово: Факультативный курс ‘Лексика и фразеология русского языка (VII—VIII кл.)’. М., 1983. С. 96—141.

Гвоздарев 1988 — *Гвоздарев Ю.А.* Рассказы о русской фразеологии. М., 1988. С. 192.

ГГ — *Гълъбова Ж.Н., Гълъбов К.* Немско-български фразеологичен речник. София, 1958. 932 с.

Горький 1937 — *Горький М.* О литературе. М., 1937. 482 с.

Горяев — *Горяев Н.В.* Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. 451 + LII с.

Гр.— *Грінченко Б.Д.* Словарь української мови. Т. I—IV. Київ, 1909.

Грушко, Медведев 1995 — *Словарь* русских суеверий, заклинаний, примет и поверий/Сост. Е.А.Грушко, Ю.М.Медведев. Ниж. Новгород, 1995. 559 с.

Гужанов 1978 — *Гужанов С.И.* Порядок слов в адъективно-субстантивных фраземах современного русского литературного языка: Канд. дис. Ростов н/Д, 1979. 187 с.

Гуревич, Дозорец 1988 — *Гуревич В.В., Дозорец Ж.А.* Краткий русско-английский словарь. М., 1988. 544 с.

Гусейнов 1974 — *Гусейнов Ф.Г.* Изменения в структуре фразеологических единиц//Учен. зап. Азербайджан. пед. ин-та русского языка и литературы им. М.Ф.Ахундова, 1974. Сер. XII, № 3. С. 3—8.

Гусейнов 1977 — *Гусейнов Ф.Г.* Русская фразеология. Баку, 1977. 119 с.

Гюлумянц 1978 — *Гюлумянц К.М.* Фольклорные элементы во фразеологии современных славянских языков. Минск, 1978. 27 с.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1955.

Дмитриенко 1994 — *Дмитриенко М.К.* Народні повір'я. Київ, 1994. 67 с.

Добр.— *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник: Пословицы, ч. 3. СПб., 1894. 168 с.

Добродомов 1980 — *Добродомов И.Г.* К историческому изучению русских цветовых прилагательных (проблемы источников и методики)//Проблемы теории и методики языка. Ярославль, 1980. С. 3—12.

Добролюбов 1961 — *Добролюбов Н.А.* О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах//Добролюбов Н.А. Собр. соч. Т. I. М.; Л., 1961. С. 81—84.

Дорожкин 1983 — *Дорожкин Н.* Див//Техника — молодежи, 1983, № 3. С. 58—59.

ДП — *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1957. 992 с.

ДС — *Словарь* современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)/Под ред. И.А.Оссовецкого. М., 1969. 612 с.

Дубровин 1980 — *Дубровин М.И., Коштял А.* Русские фразеологизмы в картинках/Художник В.И.Тильман. М., 1980. 342 с.

Евгеньева 1951 — *Евгеньева А.П.* Сочетание «жили-были» в сказочном зачине//Памяти академика Льва Владимировича Щербы (1880—1944). Л., 1951. С. 165—174.

Евгеньева 1963 — *Евгеньева А.П.* Очерки русской устной поэзии в записях XVII—XX вв. М.; Л., 1963. 342 с.

Елеонская 1912 — *Елеонская Е.* Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетии//Русский архив, 1912, № 4.

Ермаков 1894 — *Ермаков Н.Я.* Пословицы русского народа. СПб., 1894. 42 с.

Жуков 1966 — *Словарь* русских пословиц и поговорок/Сост. В.П.Жуков. М., 1966. 535 с.

Жуков 1980 — *Жуков В.П.* Школьный фразеологический словарь русского языка: Пособие для учащихся. М., 1980. 447 с.

Журавлев 1982 — *Журавлев А.Ф.* Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте: Автореф. канд. дис. М., 1982. 24 с.

Захаров 1976 — *Захаров Б.Ф.* О слове * м о г а и некоторых диалектных фразеологизмах//Aktuelle Probleme der Phraseologie. Leipzig, 1976. S. 174—177.

Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских преданьа. Београд, 1981. 226 с.

Зубов 1981 — *Зубов Н.И.* О теониме Мокошь//Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 149—160.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие системы (древний период). М., 1965. 246 с.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. 342 с.

Иванов, Топоров 1982 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянская мифология//Мифы народов мира: Энциклопедия/ Гл. ред. С.А.Токарев. Т. II. М., 1982. С. 450—456.

Иванова 1966 — *Иванова А.Ф.* Фразеологизмы в московских говорах//Вопросы русской фразеологии. М., 1966. С. 345—352.

Ивашко 1975 — *Ивашко Л.А.* К вопросу об ареальном изучении фразеологии//Вестн. Ленингр. ун-та, 1975, № 20. С. 110—115.

Ивашко 1981 — *Ивашко Л.А.* Очерки русской диалектной фразеологии. Л., 1981. 111 с.

Івченко 1996 — *Івченко А.О.* Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. Харьків, 1996. 158 с.

Иллюстров 1910 — *Иллюстров И.И.* Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. СПб., 1910. 480 с.

Караджич 1898 — *Караџић В.С.* Српски рјечник истумачен нье мачкиjем и латинскиjем риjечима. Београд, 1896. 880 с.

Календарные обычаи 1978 — *Календарные* обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Осенние праздники. М., 1978. 295.

КБАС — *Картотека* БАС. Ин-т русского языка АН СССР, Ленинград.

КДРС — *Картотека* Древнерусского словаря. Ин-т русского языка АН СССР, Москва.

Кир. Нов.— *Песни,* собранные П.В.Киреевским. Нов. сер., вып. I—II. М., 1911—1918.

ККС — *Картотека* словаря русских говоров Карелии. Ленингр. ун-т, кафедра русского языка.

Ковтун 1969 — *Ковтун Л.С.* К истории русской идиоматики (геркулесовы столпы, колосс родосский)//Вопросы теории и истории языка: Сб. статей, посвящ. памяти Б.А.Ларина. Л., 1969. С. 179—188.

Ковтун 1977 — *Ковтун Л.С.* Древние словари как источник русской исторической лексикологии. Л., 1977. 111 с.

Колесов 1976 — *Колесов В.В.* История русского языка в рассказах. М., 1976. 176 с.

Колесов 1982 — *Колесов В.В.* История русского языка в рассказах. 2-е изд. М., 1982. 192 с.

Коломіець 1962 — *Коломіець Л.І.* Уваги до історичної фразеології у рукописній спадщині О.О.Потебні//О.О.По-

тебня і деякі питання сучасної славістики. Харьків, 1962. С. 55—65.

Кондратьева 1983 — *Кондратьева Т.Н.* Метаморфозы собственного имени. Казань, 1983. 110 с.

Корнилов 1972 — *Корнилов Г.Е.* О некоторых топонимах на территории Украины и Поволжья, связанных с названием камня//Советское финно-угроведение, 1972, № 1. С. 54—57.

Костючук 1975 — *Костючук Л.Я.* Роль лексического наполнения в создании значения устойчивых словосочетаний// Семантика языковых единиц. Л., 1975. С. 64—67.

Котков 1967 — *Котков С.И.* Сказки о русском слове. М., 1967. 88 с.

КПОС — *Картотека* ПОС. Ленингр. ун-т, Межкафедральный словарный кабинет им. проф. Б.А.Ларина.

КСА — *Карманный* словарь атеиста. 2-е изд. М., 1979. 279 с.

КСКНГ — *Картотека* Словаря кубанских народных говоров. Кубанский ун-т, филологический факультет, кафедра русского языка.

КСРНГ — *Картотека* СРНГ. Ин-т русского языка АН СССР, Ленинград.

Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 — *Кулишић* Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

КЭФ — *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Краткий этимологический словарь русской фразеологии//Русский язык в школе, 1979, № 1. С. 44—51; № 2. С. 52—59; № 3. С. 67—77; № 4. С. 76—85; № 5. С. 84—94; № 6. С. 57—69; 1980, № 1. С. 68—77; № 2. С. 63—71.

КЭФ — Доп.— *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Краткий этимологический словарь русской фразеологии (Дополнение)//Русский язык в школе, 1981, № 4. С. 61—72.

Ларин 1940 — *Ларин Б.А.* Очерки по истории слов в русском языке: Вводная заметка//Русский язык в школе, 1940, № 4. С. 19—20.

Ларин 1951 — *Ларин Б.А.* Из истории слов *(лютый зверь, семья, кавардак).*//Памяти академика Льва Владимировича Щербы (1880—1944). Л., 1951. С. 190—200.

Ларин 1956 — *Ларин Б.А.* Очерки по фразеологии//Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1956, № 198. Сер. филол. наук, вып. 24. С. 200—224.

Ларин 1959 — *Ларин Б.А.* Про народну фразеологію//Українська мова в школі, 1959, № 5. С. 30—36.

Ларин 1975 — *Ларин Б.А.* Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII в.). М., 1975. 325 с.

Ларин 1977 — *Ларин Б.А.* История русского языка и общее языкознание: Избр. работы. М., 1977. 224 с.

Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 1—55. М., 1958—1965.

Лихачев 1962 — *Лихачев Д.С.* «Воззни стрикусы» в «Слове о полку Игореве»//Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVIII. М.; Л., 1962. С. 585—588.

Лихачев 1978 — *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. 359 с.

Лихачев 1981 — *Лихачев Д.С.* Заметки о русском. М., 1981. 72 с.

Лихачев 1982 — *О земном* устроении/Подг. текста, пер. и коммент. Г.М.Прохорова//Памятники литературы Древней Руси. Вып. 5. Вторая половина XV века/Сост и общ. ред. К.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. М., 1982. С. 201—205.

ЛФМ — *Лексика* и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981. 232 с.

Львов 1965 — *Львов А.С.* Из лексикографических наблюдений//Этимология 1965. М., 1967. С. 189—195.

Львов 1969 — *Львов А.С.* Об учете вспомогательных приемов при этимологизировании//Этимология 1967. М., 1969. С. 180—191.

Львов 1971 — *Львов А.С.* Старославянское *въ своѣ сі.*//Проблемы истории и диалектологии славянских языков: Сб. статей к 70-летию чл.-кор. АН СССР В.И.Борковского. М., 1971. С. 181—188.

Львов 1975 — *Львов А.С.* Тюркизм ли старославянское *тьло*?// Этимология 1973. М., 1975. С. 61—64.

Люстрова, Скворцов 1972 — *Люстрова З.Н., Скворцов Л.И.* Мир родной речи. М., 1972. 156 с.

Ляцкий 1897 — *Ляцкий Е.А.* Несколько замечаний к вопросу о пословицах и поговорках//Изв. Отд. русского языка и словесности Академии наук. Т. 2. кн. 3. СПб., 1897. С. 746—782.

Майков 1869 — *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. 164 с.

Макс.— *Максимов С.В.* Крылатые слова. М., 1955. 447 с.
Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1—46. М., 1954—1969.
Маслов 1975 — *Маслов Ю.С.* Введение в языкознание. М., 1975. 327 с.
Медведев 1977 — *Медведев Ф.П.* Українська фразеологія: Чому ми так говоримо. Харьків, 1977. 232 с.
Мих. 1912 — *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. СПб., 1912. 1046 с.
Мих. I, II — *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии. Т. I. СПб., 1901. 778 с.; Т. II. СПб., 1902. 580 + 250 с.
Младенов — *Младенов С.* Етимологически и правописен речникъ на българския книжовенъ език. София, 1941. 704 с.
МНМ — *Мифы* народов мира: Энциклопедия/Гл. ред. С.А.Токарев. Т. I. М., 1980. 671 с.; Т. II. М., 1982. 718 с.
Мокиенко 1980 — *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология. М., 1980. 207 с.; 2-е изд. М., 1989. 287 с.
Мокиенко 1980а — *Мокиенко В.М.* Сору из избы не выносить//Русская речь, 1980, № 1. С. 64—67.
Мокиенко 1982а — *Мокиенко В.М.* О тематико-идеографической классификации фразеологизмов//Словари и лингвострановедение. М., 1982. С. 108—121.
Мокиенко 1983 — *Мокиенко В.М.* За фразеологичната синонимия в българския език//България 1300: Статии и изследвания на ленинградските българисти. София, 1983. С. 290—309.
Мокиенко 1986а — *Мокиенко В.М.* С бзиком//Русская речь, 1986, № 3. С. 135—141.
Мокиенко 1990 — *Мокиенко В.М.* Загадки русской фразеологии. М., 1990. 160 с.
Мокшин 1976 — *Мокшин Н.Ф.* О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша//Ономастика Поволжья. Вып. 4. Саранск, 1976. С. 325—333.
Молотков 1970 — *Молотков А.И.* От фразеологизма к фразеологизму//Русский язык за рубежом, 1970, № 3. С. 108.
Молочко 1974 — *Молочко Г.А.* Лексика и фразеология русского языка. Минск, 1974. С. 127.
Молочко 1985 — *Молочко Г.А.* Лексика и фразеология русского языка. Минск, 1985. 160 с.

Муравьев 1981 — *Муравьев В.Б.* Московские литературные предания и были. М., 1981. 351 с.
Мурзаев 1984 — *Мурзаев Э.М.* Словарь народных географических названий. М., 1984. 653 с.
МФС — *Прокошева К.Н.* Материалы для фразеологического словаря говоров северного Прикамья. Пермь, 1972. 114 с.

Назарян 1968 — *Назарян А.Г.* Почему так говорят по-французски. М., 1968. 349 с.
Новичкова 1995 — *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995. 640 с.

Обуховский 1972 — *Обуховский К.* Психология влечений человека. М., 1972. 247 с.
Опыт 1852 — *Опыт* областного великорусского словаря. СПб., 1852.
Опыт 1987 — *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Опыт этимологического анализа русских фразеологизмов. М., 1987. 240 с.
Орел 1972 — *Орел М.В.* Диалектная фразеология среднеобских старожильческих говоров (материалы для словаря)//Вопросы фразеологии. Вып. VI. Самарканд, 1972. С. 205—260.
Оссовецкий 1958 — *Оссовецкий И.А.* Язык фольклора и диалект//Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958. С. 172—190.
Островский 1969 — *Островский В.* Тьфу, тьфу, чтоб не сглазить! М., 1969. 126 с.
Откупщиков 1973 — *Откупщиков Ю.В.* О древнем названии хлеба в балтийском, славянском и германском//Изв. АН Латвийской ССР, 1973, № 2 (307). С. 84—89.

Палевская 1980 — *Палевская М.Ф.* Материалы для фразеологического словаря русского языка XVIII века. Кишинев, 1980. 366 с.
Пахотина 1973 — *Пахотина Н.К.* Опыт исследования фразеологической деривации (на материале ошинских говоров Омской области): Автореф. канд. дис. М., 1973. 22 с.
Перетрухин 1962 — *Перетрухин В.* Беседы о языке и культуре речи. Тюмень, 1962. 72 с.

Пилинский 1975 — *Пилинский Н.Н.* Проблемы нормализации современного украинского литературного языка: Автореф. докт. дис. Киев, 1975. 80 с.

Подюков 1982 — *Подюков И.А.* Экспрессивно-стилистическая характеристика диалектных фразеологических единиц (на материале говоров Северного Прикамья): Канд. дис. Л., 1982. 188 с. (машинопись).

Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. 327 с.

Попов 1976 — *Попов Р.Н.* Фразеологизмы современного русского языка с архаичными значениями и формами слов. М., 1976. 200 с.

Попова 1976 — *Попова Н.В.* «Кричали женщины: ура! И в воздух чепчики бросали»//Русская речь, 1976, № 3. С. 106—109.

ПОС — *Псковский* областной словарь с историческими данными. Т. 1—6. Л., 1967—1984.

Потебня 1883 — *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Т. I. Варшава, 1883. 268 с.; Т. II. Варшава, 1887. 809 с.

Потебня 1894 — *Потебня А.А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1894.

Потебня 1899 — *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Т. II. Харьков, 1889. 663 с.

Потебня 1968 — *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. Т. III. М., 1968. 550 с.

ППЗ — *Пословицы,* поговорки, загадки в рукописных сборниках XVII—XX веков/Изд. подготовили М.Я.Мельц, В.В.Митрофанова, Г.Г.Шаповалова. М.; Л., 1961. 289 с.

Пр.— *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. Т. I—II. М.; Л., 1959.

Прокошева 1973 — *Прокошева К.Н.* Архаизмы в составе фразеологических единиц (на материале говоров Северного Прикамья)//Вопросы фразеологии и лексики русского языка. Пермь, 1973. С. 121—131.

Проценко 1972 — *Проценко Д.Д.* Школьнику о фразеологизмах//Русская речь, 1972, № 6. С. 71—80.

РАСл. Ольх.— *Ройзензон Л.И., Андреева Л.А.* Словарь русской диалектной фразеологии южной части Ольхонско-

го района Иркутской области//Вопросы фразеологии. Вып. VI. Самарканд, 1972. С. 114—204.

РБ — *Ройзензон Л.И., Балясников А.В.* Словарь диалектной фразеологии деревни Коты Оёкского района Иркутской области//Вопросы фразеологии. Вып. VI. Самарканд, 1972. С. 325—341.

Ройзензон 1968 — *Ройзензон Л.И.* О понятии «фольклорная фразеология»//Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц. Тула, 1968. С. 78—81.

Ройз. Хаз. Сл.— *Ройзензон Л.И., Хазова Л.Н.* Материалы к диалектному фразеологическому словарю народных говоров Нижнедевицкого района Воронежской области//Вопросы фразеологии. Вып. VI. Самарканд, 1972. С. 290—306.

Рошияну 1974 — *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974. 215 с.

РПетр. 1880 — *Рукописный* сборник пословиц, поговорок и присказок Петровского времени//Памятники древней письменности. Вып. IV. Отд. 2. СПб., 1880. С. 76—114.

Рыбаков 1974 — *Рыбаков Б.А.* Языческое мировоззрение русского Средневековья//Вопросы истории, 1974, № 1. С. 3—12.

Рыбаков 1981 — *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. 607 с.

Савченко 1906 — *Савченко И.* Миросозерцание наших простолюдинов-малороссов//Живая старина, 1906. Вып. II. С. 105—108.

Санаров 1979 — *Санаров В.* НЛО и энлонавты в свете фольклористики//Техника — молодежи, 1979, № 11. С. 46—52.

СБГ — *Словарь* брянских говоров. Вып. 1—6. Л., 1976—1992.

СД — *Славянские древности:* Этнолингвистич. словарь/Под ред. Н.И.Толстого. Т. 1. А—Г. М., 1995.

СДГ — *Словарь* русских донских говоров. Т. 1—3. Ростов н/Д, 1976.

Седакова 1983 — *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребального обряда//Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 246—261.

Сенкевич, Михалкина 1958 — *Сенкевич В.А., Михалкина М.П.* Рыболовные орудия Обь-Енисейского водного бас-

сейна и их терминология//Учен. зап. Магнитогор. пед. ин-та. Вып. VII. Магнитогорск, 1958. С. 136—184.
Сим.— *Старинные* сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий/Собрал и приготовил к печати Павел Симони. СПб., 1899. I—XIX, 216 с.
Синочкина 1975 — *Синочкина Б.М.* Из истории русских фразеологизмов с семантической общностью компонентов//Веснік Беларус. ун-та, 1975. Сер. IV, № 1. С. 49—55.
Скворцов 1965 — *Скворцов Л.И.* Быть начеку//Русский язык в национальной школе, 1965, № 3. С. 83.
Скрипник 1973 — *Скрипник Л.Г.* Фразеологія української мови. Київ, 1973. 280 с.
Сл.-спр.— *Словарь-справочник* «Слова о полку Игореве». Вып. 1—5. Л., 1965—1978.
Слово о полку Игореве — *Слово* о полку Игореве. Былины. Л., 1977. 176 с.
Слюсарева 1975 — *Слюсарева Н.А.* Теория Ф. де Соссюра в свете современной лингвистики. М., 1975. 111 с.
СМ — *Славянская* мифология. М., 1995. 414 с.
Смит 1959 — *Смит Л.* Фразеология английского языка. М., 1959. 208 с.
Снегирев 1831 — *Снегирев И.М.* Русские в своих пословицах. Т. I—IV. М., 1831—1834.
Снегирев 1854 — *Снегирев И.М.* Дополнения к собранию русских народных пословиц и притчей//Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. М., 1854. С. 177—204.
СО — *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. 10-е изд. М., 1973.
Соб.— *Великорусские* народные песни/Изд. А.И.Соболевским. Т. 1—7. СПб., 1895—1902.
Соколова 1974 — *Соколова М.А.* Как же возникли наречия на *-мя, ма (кишмя, стоймя)?*//Очерки по лексикологии. Л., 1974. С. 15—19.
Солодуб 1984 — *Солодуб Ю.П.* Лексикология и фразеология современного русского литературного языка. М., 1984.
Солодухо 1982 — *Солодухо Э.М.* Проблемы интернационализации фразеологии. Казань, 1982. 169 с.
Солодухо 1989 — *Солодухо Э.М.* Теория языкового сближения (на материале языков славянской, германской и романской групп). Казань, 1989. 296 с.

Сперанский 1914 — *Сперанский М.* История древней русской литературы. М., 1914. I—X + 634 с.

Ср. — *Срезневский И.М.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1912.

СРГМ — *Словарь* русских говоров на территории Мордовской АССР. Т. I—III. Саранск, 1978—1982.

СРГО Доп.— *Словарь* русских народных старожильческих говоров средней части бассейна реки Оби. Дополнение, ч. I—II. Томск, 1975.

СРНГ — *Словарь* русских народных говоров. Вып. I—XXVI. Л., 1965—1990.

СРЯ — *Словарь* русского языка/Сост. Комиссией по русскому языку Академии наук СССР. Т. I—XIV. Л., 1932—1934.

СРЯ XI—XVII вв.— *Словарь* русского языка XI—XVII вв. Т. 1—10. М., 1975—1983.

СРЯ XVIII — *Словарь* русского языка XVIII века. Вып. 1—8. Л., 1984—1992.

ССГ — *Словарь* смоленских говоров. Вып. 1—5. Смоленск, 1974—1989.

СФС — *Словарь* фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири/Сост. Н.Т.Бухарева, А.И.Федоров; ред. Ф.П.Филин. Новосибирск, 1972. 207 с.

Тенишев 1993 — *Быт* великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографич. бюро кн. В.Н.Тенишева (на примере Владимирской губ.)/Авт.-сост. Б.М.Фирсов, И.Г.Киселева. СПб., 1993. 471 с.

Терновская 1984 — *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове)//Славянское и блаканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 118—130.

Тимофеев 1963 — *Тимофеев Б.Т.* Правильно ли мы говорим? Л., 1963. 331 с.

Тимошенко 1897 — *Тимошенко И.Е.* Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок. Киев, 1897. 172 с.

Ткаченко 1979 — *Ткаченко О.Б.* Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финно-угорских языков. Киев, 1979. 298 с.

Толстой 1973 — *Толстой Н.И.* К реконструкции праславянской фразеологии//Славянское языкознание. VII международный съезд славистов: Доклады сов. делегации. М., 1973. С. 272—293.

Толстой 1974 — *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные?//Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974. С. 27—32.

Толстой 1976 — *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский?//Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976. С. 288—319.

Толстой 1978 — *Толстой Н.И.* О диалектологии славянской мифологии//Проблеми дисліджения діалектної лексики і фразеології української мови: Тези доповідей. Ужгород, 1978. С. 188—190.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Былички//СД. С. 278—280.

Томилина 1977 — *Томилина Г.Я.* Клобук и колпак//Русская речь, 1977, № 4. С. 97—101.

Трубачев 1974 — *Трубачев О.Н.* Этимология и текст//Современные проблемы литературоведения и языкознания: Сб. к 70-летию со дня рождения акад. М.Б.Храпченко. М., 1974. С. 448—454.

ТСБМ — *Тлумачальны* слоўнік беларускай мовы. Т. 1—5. Мінск, 1977—1983.

ТСВЯ — *Трудности* словоупотребления и варианты норм русского литературного языка: Словарь-справочник. Л., 1973. 518 с.

ТСРЯ — *Толковый* словарь русского языка/Под ред. Д.Н.Ушакова. Т. I—IV. Л., 1934—1940.

Турковская 1977 — *Турковская Г.* К вопросу о взаимовлиянии германских и славянских языков на уровне фразеологии//Вопросы фразеологии. Вып. XI. Самарканд, 1977. С. 26—31.

Улуханов 1975 — *Улуханов И.* О соотношении синонимичных словообразовательных морфем (на материале глагольных суффиксов)//Studia Rossics Posnaniensia, 1975. T. VI. S. 55—84.

Уразов 1956 — *Уразов И.А.* Почему мы так говорим. М., 1956. 47 с.

Успенский 1962 — *Успенский Л.В.* Слово о словах. Ты и твое имя. Л., 1962. 634 с.
Успенский 1965 — *Успенский Л.В.* А, ей-богу, можно!// Наука и религия, 1965, № 4. С. 62—66.
Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. 245 с.
Ушаков 1896 — *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов//Этнографическое обозрение, 1896, № 2—3. С. 146—204.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка/Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. Т. I—IV. 2-е изд. М., 1964—1973.
Федоров 1980 — *Федоров А.И.* Сибирская диалектная фразеология. Новосибирск, 1980. 192 с.
Фелицына, Мокиенко 1990 — *Фелицына В.П., Мокиенко В.М.* Русские фразеологизмы: Лингвострановедческий словарь. М., 1990. 221 с.
Фелицына, Прохоров 1979 — *Фелицына В.П., Прохоров Ю.Е.* Русские пословицы, поговорки и крылатые выражения: Лингвострановедческий словарь. М., 1979. 238 с.; 2-е изд. М., 1988. 270 с.
Фомина, Бакина 1985 — *Фомина Н.Д., Бакина М.А.* Фразеология современного русского языка. М., 1985. 64 с.
Фр.— *Галіцько-руські* народні приповідки/Зібрав Франко І. Т. 1—3. Львів, 1901—1905.
ФРБ — *Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова Кр.* Фразеологичен речник на българския език. Т. I—II. София, 1974—1975.
ФСРЯ — *Фразеологический* словарь русского языка/Под ред. А.И.Молоткова. М., 1967. 543 с.

Ходина 1975 — *Ходина Н.Т.* Отражение поверий, предрассудков, обычаев во фразеологии//Вопросы структуры и семантики германских и романских языков. Воронеж, 1975. С. 103—108.
Хоменко 1962 — *Хоменко В.И.* Фразеологический состав украинских народных сказок, записанных на Полтавщине: Автореф. канд. дис. Киев, 1962. 19 с.
Хроленко 1981 — *Хроленко А.Т.* Поэтическая фразеология русской народно-лирической песни. Воронеж, 1981. 163 с.

Чайкина 1975 — *Чайкина Ю.И.* Вопросы истории лексики Белозерья//Очерки по лексике севернорусских говоров. Вологда, 1975. С. 3—187.

Черепанова 1973 — *Черепанова О.А.* Об одном непродуктивном типе наречий в русском языке//Исследования по грамматике русского языка. Вып. V. Л., 1973. С. 197—206.

Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. 169 с.

Чернышов 1970 — *Чернышов В.И.* Разыскания и замечания о некоторых русских выражениях//Чернышов В.И. Избр. труды. Т. 1. М., 1970. С. 331—341.

Чернышевский 1949 — *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. II. М., 1949. 944 с.

Чурмаева 1981 — *Чурмаева Н.В.* Приметы и обычаи//Русская речь, 1981, № 3. С. 124—128.

Шадрин 1969 — *Шадрин Н.Л.* Перевод контекстуально-преобразованных фразеологических единиц как семантико-стилистическая проблема: Автореф. канд. дис. Л., 1969. 22 с.

Шанский 1963 — *Шанский Н.М.* Фразеология современного русского языка. М., 1963. 165 с.

Шанский 1971 — *Шанский Н.М.* В мире слов. М., 1971. 264 с.

Шап. 1959 — *Шаповалова Г.Г.* Псковский рукописный сборник пословиц XVIII в.//Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. IV. М.; Л., 1959. С. 305—330.

Шахнович 1971 — *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971. 239 с.

Шахнович 1984 — *Шахнович М.И.* Приметы верные и суеверные: Атеистич. очерки народного знания и бытового суеверия. Л., 1984. 190 с.

Шврцкопф 1967 — *Шварцкопф Б.С.* Фразеологизм *сбросить со счетов* и его варианты//Вопросы культуры речи. М., 1967. С. 69—175.

Шварцкопф 1968 — *Шварцкопф Б.С.* Что такое *насмарку?*// Русский язык за рубежом, 1968, № 3. С. 98.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. II. СПб., 1893. 715 с.

ШИШ — *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е изд. М., 1971. 542 с.

Шоцкая 1971 — *Шоцкая Л.И.* Трансформация фразеологизмов в прозе 30—40-х годов XIX века//Вопросы семантики фразеологических единиц (на материале русского языка). Ч. I. Новгород, 1971. С. 342—349.

Шренк 1850 — *Шренк Л.И.* Областные выражения русского языка в Архангельской губернии//Зап. Русского географического об-ва, 1850. Кн. IV. С. 121—167.

Щерба 1957 — *Щерба Л.В.* Избранные работы по русскому языку. М., 1957. 189 с.

Эккерт 1979 — *Эккерт Р.* К вопросам фразообразования и словообразования по историческим аспектам (фразеологизмы с компонентами «род» и «племя»)//Linguistische Arbeitsberichte. Bd. 22. Leipzig, 1979. S. 96—103.

Эккерт 1981 — *Эккерт Р.* Русская фразеология, ее образовательные и воспитательные возможности//Русский язык: предмет изучения и средство воспитания. Киев; Лейпциг, 1981. С. 114—124.

ЭСРЯ — *Этимологический* словарь русского языка/Под ред. Н.М.Шанского. Т. I—II. Вып. 1—7. М., 1963—1980.

Ю. 1972 — *Юрчанка Г.Ф.* І коціцца і валіцца. Мінск, 1972. 288 с.

Яковлев 1906 — *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда//Живая старина, 1905. Вып. 1 и 2. С. 89—104; 1906, Вып. 2—4. С. 166—184.

Янк 1973 — *Янкоўскі Ф.М.* Беларускія народныя параўнанні: Кароткі слоўнік. Мінск, 1973. 239 с.

Янович 1974 — *Янович Е.И.* Восвояси//Вести Беларус. дзяржаўнага ун-та, 1974. Сер. IV, № 3. С. 65—66.

ЯОС — *Мельниченко Г.Г.* Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961.

Borchardt, Wustmann, Schoppe — *Borchardt W., Wustmann G., Schoppe G.* Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund. 7 Aufl. Leipzig, 1954.

Brückner 1918 — *Brückner A.* Mitologja słowiańska. Kraków, 1918. 152 s.

Brückner 1924 — *Brückner A.* Mitologja polska: Studium porównawcze. Warszawa, 1924. 145 s.

Čel.— *Čelakovský F.L.* Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, 1949. 922 s.

Flajšhans — *Flajšhans V.* Česká přísloví. T. I—II. Praha, 1911—1912.

Funk and Wagnall — *Funk and Wagnall's* standard dictionary of folklore, mythology and legend. Vol. 1—2. New York, 1949—1950.

Garcia 1943 — *Garcia M.J.* Gran Diccionario de refranes de la lengua española. Buenos Aires, 1943.

Georgiev 1972 — *Georgiev V.* Slavisches Wortschatz und Mythologie//Anzeiger für Slavische Philologie. Bd. VI. Wiesbaden, 1972. S. 20—26.

Gerhardt 1975 — *Gerhardt D.* «Vogelmilch» — Metapher oder Motiv?//Semantishe Hefte. II. Hamburg, 1975. S. 1—79.

Görner 1979 — *Görner H.* Redensarten: Kleine Idiomatik der deutschen Sprache. Leipzig, 1979. 262 S.

Grimm — *Grimm J. und W.* Deutsches Wörterbuch. Bd. I—XVI. Leipzig, 1854—1954.

Hannig 1978 — *Hannig D.* Nemecko-slovenský fraseologický slovník. Bratislava, 1978. 333 s.

Holub — Kopečný — *Holub J., Kopečný F.* Etymologický slovník jazyka čéského. Praha, 1952. 575 s.

Ilevski 1971 — *Ilevski Hr.* Balkan Slav. свои си себе/ѣ си and Latin «suus sibi, se sibi»//Živa antika. Skoplje, 1971. G. 21, br. 2. P. 370.

Kopečný 1973 — *Kopečný Fr.* Etymologický slovník slovanských jazyků. Sv. I. Praha, 1973. 344 s.

Kopečný 1981 — *Kopečný Fr.* Základní všeslovanská slovni zásoba. Praha, 1981. 481 s.

Krzyżanowski 1975 — *Krzyżanowski J.* Mądrej głowie dość dwie słowie. T. I—III. Warszawa, 1975.

Küpper — *Küpper H.* Wörterbuch der deutschen Umgangssprache. Bd. I—III. 3-te Aufl. Hamburg, 1963—1964.

Kurzowa 1973 — *Kurzowa Z.* Podhalańskie na kirkak nieść, na kikrki wziąć//Język polski, 1973, N 5. S. 369—371.

Machek 1971 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1971. 866 s.

Pachalery 1897 — *Pachalery A.* Dictionnaire phraséologique de la langue française. Odessa, 1897. 176 p.

Pietraszek 1975 — *Pietraszek E.* Na kirki — nie tylko podhalańskie//Język polski, 1975, N 1. S. 47—48.

Pospiszyłowa 1975 — *Na kirkak* — na kierkusach//Ibid. S. 48.
Seiler 1922 — *Seiler F.* Deutsche Sprichwörterkunde. München, 1922. 449 S.
Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. I—II. Zagreb, 1971—1973.
Sławski — *Sławski Fr.* Słownik etymologiczny języka polskiego. T. I—V. Kraków, 1952—1980.
St. Strčs.— *Slovnik* staročeský. Jan Gebauer. Díl. I. Praha, 1970. 674 s.
Stipuła — *Stipuła R.* Słownik przysłów rosyjsko-polski i polsko-rosyjski. Warszawa, 1977. 554 s.
Sychta V.— *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich. I—V. Wrocław; Warszawa: Kraków: Gdańsk, 1972. 455 s.
van Leeuwen-Turnovcová 1990 — *van Leeuwen-Turnovcová J.* Rechts und Links in Europa. Ein Beitrag zur Semantik und Symbolik der Geschlechterpolarität. Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin (= Balkanologische Veröffentlichungen. Bd. 16). Berlin, 1990. 280 S.
Z.— Zaorálek J. Lidová rčeni. Vyd. 2-é. Praha, 1963. 779 s.

УКАЗАТЕЛЬ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

I. СЛАВЯНСКИЕ ЯЗЫКИ

Белорусский язык

Болгарский язык

Древнерусский язык

Кашубский язык

Польский язык

Русский язык

а) Фразеологизмы, употребляемые в литературном языке

б) Диалектные фразеологические единицы

Сербско-хорватский (хорватско-сербский) язык

Словацкий язык

Словенский язык

Украинский язык

Чешский язык

II. НЕСЛАВЯНСКИЕ ЯЗЫКИ

Английский язык

Венгерский язык

Итальянский язык

Испанский язык

Латышский язык

Литовский язык

Молдавский язык

Монгольский язык

Немецкий язык

Португальский язык

Румынский язык

Французский язык

Шведский язык

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ
(названия языков и говоров)

амур.— амурский
англ.— английский
арх.— архангельский
бел.— белорусский
беломор.— беломорский
болг.— болгарский
брян.— брянский
валд.— валдайский
венг.— венгерский
верхнелуж.— верхнелужицкий
влад.— владимирский
ворон.— воронежский
вят.— вятский
горьк.— горьковский
греч.— греческий
дат.— датский
диал.— диалектный
дон.— донской
др.-верх.-нем.— древневерхненемецкий
др.-инд.— древнеиндийский
др.-ирл.— древнеирландский
др.-исл.— древнеисландский
др.-норв.— древненорвежский
др.-рус.— древнерусский
др.-сев.-герм.— древнесеверногерманский
др.-чеш.— древнечешский
др.-швед.— древнешведский
зап.— западный
зап.-рус.— западнорусский
ирк.— иркутский
ирл.— ирландский
исп.— испанский
итал.— итальянский
кабард.— кабардинский
кар.— (карельский) (рус. диалекты в Карелии)
кашуб.— кашубский
киров.— кировский
костром.— костромской
краснояр.— красноярский
кубан.— кубанский
курск.— курский
лат.— латинский
ленингр.— ленинградский
латыш.— латышский
лит.— литовский
ляш.— ляшский
монг.— монгольский
морав.— моравский
моск.— московский
моск.-рузск.— московско-рузский
нем.— немецкий
ниж.— нижегородский
нижнелуж.— нижнелужицкий
нижненем.— нижненемецкий
новг.— новгородский
новосиб.— новосибирский
обск.— обский
олон.— олонецкий
омск.— омский
онеж.— онежский
орл.— орловский
осет.— осетинский
острогож.— острогожский
пенз.— пензенский
перм.— пермский
печ.— печорский
пин.— пинежский
пол.— польский
португал.— португальский
прагерм.— прагерманский
праслав.— праславянский
прост.— просторечный
прус.— прусский
пск.— псковский
рус.— русский

ряз.— рязанский
санскр.— санскритский
сарат.— саратовский
себ.— себежский
севернорус.— севернорусский
серболуж.— серболужицкий
сиб.— сибирский
симб.— симбирский
словац.— словацкий
словен.— словенский
смол.— смоленский
ср.-обск.— среднеобский
ср.-урал.— среднеуральский
старофр.— старофранцузский
ст.-сл.— старославянский
с.-х.— сербско-хорватский (хорватско-сербский)
тамб.— тамбовский
твер.— тверской
тер.— терский
тобол.— тобольский
укр.— украинский
урал.— уральский
фр.— французский
чеш.— чешский
чув.— чувашский
швед.— шведский
шексн.— шекснинский
яросл.— ярославский

Оглавление

Глава III.
Язычество в языке.
Мифологические представления и фразеология

Глава IV.
Красное словцо и сказка про белого бычка.
Русский фольклор и фразеология

Глава V.
Слово было и в конце

МОКИЕНКО
Валерий Михайлович

Образы русской речи

ЛР № 063904 от 16.02.95.
Подписано в печать 08.07.99. Формат 84×108 $^1/_{32}$.
Гарнитура «Таймс». Печать высокая.
Заказ № 1108. Тираж 5000 экз.

ТОО «Фолио-Пресс».
198207, Санкт-Петербург, пр. Стачек, д. 136.
Гигиенический сертификат
№ 78.01.07.952.Т.12438.02.99 от 22.02.99.

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

ВНИМАНИЕ!

ISBN 5-7627-0131-X
9785762701310